Die Leichenreden des hl. Ambrosius

insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der theologischen Doktorwürde bei der Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät der Königlichen Universität Breslau eingereicht von

FRANZ ROZYNSKI,
Priester der Diözese Kulm.

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Breslau 1910.
Buchdruckerei der Schlesischen Volkszeitung.

Von der Fakultät genehmigt auf Antrag des Referenten
Herrn Prof. Dr. **Koenig.**

gez. *Renz,*
z. Z. Dekan.

Dem Andenken
meines verstorbenen Vaters

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543119_0101

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 7
1. Die römischen Leichenreden 7
2. Die griechischen Leichenreden 10
3. Die Leichenreden des Ambrosius 12
1. Kapitel. Ambrosii de excessu fratris sui Satyri oratio prior . . 15
1. Inhalt der Rede 15
2. Die Anlage und Disposition der Rede 17
3. Die Disposition und spezielle Ausführung der Rede im Lichte der antiken rhetorischen Gesetze, der profanen Musterreden und der Konsolationen 19
a) Die Einleitung der Rede 19
b) 1. Hauptteil. Die Klage um den Toten 33
c) 2. Hauptteil. Die Trostgründe 56
d) Der Schluß der Rede 63
2. Kapitel. Ambrosii de obitu Valentiniani consolatio 71
1. Inhalt und Disposition der Rede 71
2. Die Rede in ihren einzelnen Bestandteilen 75
3. Kapitel. Ambrosii de obitu Theodosii oratio 95
1. Inhalt und Disposition der Rede 95
2. Der Aufbau der Rede im einzelnen 98
4. Kapitel. Die Anlage der Reden im Zusammenhang betrachtet. 113

Einleitung.

1. Die römischen Leichenreden.

Wenn im heidnischen Rom das Leichenbegängnis eines Vornehmen oder eines um das Vaterland wohl verdienten Mannes stattfinden sollte, wurde einer alten Sitte gemäß der Leichnam des Verstorbenen vorerst in feierlichem Zuge und unter Entfaltung alles nur denkbaren Pompes auf das Forum gebracht und dort vor der Rednerbühne öffentlich ausgestellt. Alsdann bestieg in der Regel der nächste Angehörige des Dahingeschiedenen, bei verstorbenen Beamten der überlebende Amtsgenosse die rostra, um vor dem versammelten Volke in kunstvoller Rede das Lob des Verblichenen zu verkünden. Ein anschauliches Bild eines derartigen Leichenbegängnisses hat uns Polybius gezeichnet[1]), auf den als Fremdling in Rom dieses Schauspiel einen geradezu überwältigenden Eindruck gemacht hat.

Fragen wir jedoch nach dem näheren Charakter der bei jenen Anlässen üblichen Reden, insbesondere nach ihrem Inhalt und Aufbau, so ist unsere Kenntnis hiervon lückenhaft, da uns aus dem Altertum keine vollständigen Leichenreden vorliegen, und auch keiner der alten Schriftsteller diese Art von Reden eingehend behandelt hat. Darum sind wir für unsere Forschung auf die teilweise recht spärlichen Fragmente antiker Leichenreden[2]) und die gelegentlichen Bemerkungen der alten Rhetoren hingewiesen[3]). Aus diesen wenigen Andeutungen erschließen

---

[1]) Hist. VI 52, 11—54.

[2]) Gesammelt sind sie von Vollmer, Laudationum funebrium Romanorum historia et reliquiarum editio. Jahrbücher für klass. Philologie, Suppl. 18, pag. 480 ff.

[3]) Z. B. Cicero, De oratore II, 11—46; 84, 543 ff.; de inventione I, 59 ff. Ad Herennium III, 6, 110 ff. Quintilian III, 7, 10—18.

wir über den Inhalt und die Form der damaligen Leichenreden das Folgende:

Nach dem Eingange gedachte der Redner zuerst der gens des Toten und sprach alsdann von seiner Geburt, seiner Erziehung und seiner Jugend[1]), im weiteren Verlauf der Rede wies er hin auf die vom Verstorbenen etwa bekleideten Ämter; hierbei rühmte er insbesondere seine weise Amtsführung und schilderte daran anschließend seinen Charakter und sein Schalten und Walten im häuslichen Kreise[2]). Zum Schluß richtete er an die Hinterbliebenen oder an die Zuhörer Worte der Ermahnung und des Trostes[3]).

Soweit unser Wissen von den alten römischen Leichenreden.

Während bei den Römern eine solche laudatio funebris beim Begräbnis der Vornehmen und der berühmten Männer allgemein gebräuchlich war, begnügte man sich in Griechenland zunächst damit, den im Kriege Gefallenen eine Lobrede als Weihegabe mit ins Grab zu geben[4]); doch mit der Zeit wurde dieser Gebrauch verallgemeinert.

Als es nämlich in Rom Mode wurde, daß die römischen Jünglinge zur weiteren Ausbildung Griechenland aufsuchten, um dort den Lehrern der Philosophie zu lauschen, andererseits aber auch griechische Philosophen, namentlich die Sophisten und Rhetoren, nach Rom kamen und dort ihre Lehrsätze vortrugen, da begann auch die Kenntnis von den römischen laudationes funebres sich weiter zu verbreiten. An erster Stelle waren es jene griechischen Lehrer der Beredsamkeit, die diese römische Sitte mit Freuden adoptierten, da sie ihnen eine äußerst willkommene Gelegenheit für die praktische Betätigung ihrer Kunst bot[5]).

---

[1]) Vollmer, pag. 476.
[2]) Vollmer, pag. 477.
[3]) Vollmer, pag. 477.
[4]) Vollmer, pag. 477.
[5]) Vollmer, pag. 471.

So entstand im Laufe der Zeit allmählich eine ganze Reihe nach römischem Muster entworfener und uns noch erhaltener Leichenreden von heidnischen und auch von christlichen Rednern[1]). Die christlichen Bischöfe sahen sich nämlich durch die Rücksicht auf den Geschmack ihrer Zeit, die alles als minderwertig zurückwies, was ihr nicht im Gewande zeitgenössischer Kunst und Wissenschaft dargeboten wurde, genötigt, ihre Lehr- und Erbauungsvorträge, also auch die Leichenreden, in die Formen der heidnischen Beredsamkeit zu kleiden, wenn sie auf die Gebildeten Einfluß gewinnen und die Saat des Christentums auch unter ihnen mit Erfolg ausstreuen wollten[2]).

---

[1]) Aufgezählt sind sie von Vollmer, pag. 471. Über die Leichenreden der ersten christlichen Jahrhunderte handelt Donders, Der heilige Kirchenvater Gregor von Nazianz als Homilet. Münster 1909. Seite 96 ff.

[2]) Norden, Die antike Kunstprosa. Leipzig 1898, bemerkt in Band II, Seite 513 treffend: „. . . Aber schon waren neue Aufgaben an die junge Religion herangetreten; sie wollte sich in der ganzen Welt verbreiten, das war aber bei der damaligen Lage der Dinge durch die bloße Sprache des Herzens nicht möglich. Hätten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts ihre an die Kaiser, den Senat, das gebildete, gelehrte und römische Publikum gerichteten Schriften in dem Stil geschrieben, dessen sich gleichzeitig Ignatius und Polycarpus in ihren nur für die christlichen Gemeinden bestimmten Schriften bedienten, so hätten die Adressaten sie überhaupt nicht gelesen . . . .“

Seite 515: „Denn wenn man bedenkt, wie groß damals die Gewalt des Wortes war und wie empfindlich die Menschen in der Rede alles äußerlich unvollkommene und unschöne berührte, so begreift man leicht, daß vor allem die Gebildeten nie und nimmer durch die edle Einfachheit der biblischen Sprache und die rührende Schlichtheit ernster Ermahnung für die neue Kirche gewonnen werden konnten . . . .“

Seite 516: „Denn seit langem lauschten Hunderttausende den gewaltigen Predigern, die ihre Reden ganz und gar in das Modegewand der Sophisten gekleidet hatten, und seit langem war der Inhalt der neuen Lehre auch durch die Schrift der gebildeten Welt in formvollendeten Werken zugänglich gemacht worden. Seitdem das geschehen, war der große Zwiespalt da: die heiligen Urkunden waren in der Sprache von Fischern gehalten, ihre Auslegungen in der von Sophisten.“

Über denselben Gegenstand siehe auch Förster, Ambrosius von Mailand. Halle a. d. S., 1884, Seite 260 ff.; Ruland, Kirchl. Leichenfeier. Regensburg 1901, Seite 166 ff.

2. Die griechischen Leichenreden.

Im alten Griechenland sind Leichenreden, wie oben erwähnt, nur bei den im Kriege Gefallenen üblich gewesen[1]). Über den Aufbau des griechischen λόγος ἐπιτάφιος sind wir besser informiert als über das Wesen der römischen laudatio funebris. Wir besitzen nämlich aus dem griechischen Altertum vollständig erhaltene Leichenreden[2]), außerdem finden sich manche wichtige Bemerkungen über den ἐπιτάφιος bei Aristoteles[3]) und in der Rhetorika ad Alexandrum[4]).

Günstiger noch liegen die Verhältnisse, wenn es sich um Reden aus späterer Zeit handelt. Unter dem Titel „περὶ ἐπιδεικτικῶν" ist uns nämlich eine vollständige Theorie der Leichenreden erhalten[5]), und diese ist für die Redner der Folgezeit beim Aufbau der Reden maßgebend gewesen[6]).

4 Arten von Leichenreden werden bei Menandros erwähnt: τὸ καθαρὸν ἐγκώμιον[7]), ὁ ἐπιτάφιος λόγος[8]), ἡ μονῳδία[9]), ὁ παραμυθητικὸς λόγος[10]).

Die erstere dieser 4 Gattungen, τὸ καθαρὸν ἐγκώμιον, ist erst lange nach dem Tode dessen zu halten, dem sie

---

[1]) Über den besonderen Unterschied zwischen griechischen und römischen Leichenreden siehe Vollmer, pag. 451.

[2]) Siehe Buresch, Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica. Leipziger Studien z. kl. Philologie IX. 1887. Seite 89 ff; ferner: Johannes Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik. Dissert. Marburg 1892. Seite 6—8. Diesen Schriften haben wir einen Teil der folgenden Literaturangaben entnommen.

[3]) τέχνη ῥητορική I cc. 3, 9; III cc. 14, 17.

[4]) Enthalten in der Ausgabe von Spengel, Rhetores graeci I, 186, 3; 225, 7. Weiter unten kürzen wir ab: Sp. = Spengel; B. = Bauer.

[5]) Sp. III, 368—446. Über die Autorschaft des Menandros, der um 300 n. Chr. lebte, siehe Christ, Griechische Literaturgeschichte, Seite 755.

[6]) Beispiele bei B., Seite 7, 8.

[7]) Sp. III, 419.

[8]) Sp. III, 418.

[9]) Sp. III, 435.

[10]) Sp. III, 413, 5.

gelten soll[1]). In solchen Reden trug man alles das zusammen, was irgendwie dazu dienlich sein konnte, das Lob des Toten zu feiern und zu mehren. Der λόγος ἐπιτάφιος ist nach Menandros zweifach:

a) ὁ κοινὸς πρὸς πόλιν ἅπασαν καὶ δῆμον[2]),

b) ὁ ἐπιτάφιος καθ' ἕκαστον[3]).

Diese Reden wurden bald nach dem Todesfall gehalten; ihrem wesentlichen Inhalt nach bestanden sie aus dem Lobe des Verstorbenen, am Ende wurden in der Regel Trostgründe angeführt[4]). War der Zweck dieser beiden Arten von Leichenreden der, das Lob des Toten zu verbreiten, so ist Aufgabe der μονῳδία die Klage um den Verstorbenen[5]).

Die letzte Gattung, der λόγος παραμυθητικός, zerfällt in zwei Hauptteile; der erste bringt das Lob des Toten und rechtfertigt die Klage um seinen Heimgang, der zweite sucht durch Anführung von geeigneten Trostgründen den Schmerz der Hinterbliebenen zu lindern[6]). Das Schema dieser Reden[7]) führen wir hier eigens an, da es für die nachfolgende Untersuchung von Wichtigkeit ist.

I. Τὸ προοίμιον. (Sp. III, 368, 1—24; 369, 1—17.)

II. Τὰ ἐγκώμια[8]). (Sp. III, 413, 16ff.).

Θρῆνος. 1. (ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου)
ὁ τρόπος τοῦ θανάτου.

Ἔπαινος. 2. (ἀπὸ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου)
οἷος ἦν ὁ ἀπελθών.

---

[1]) So Menandros, Sp. II, 419, 1—3.

[2]) Sp. III, 418. B., Seite 10, 11.

[3]) Sp. III, 419, 3—6.

[4]) Das Schema bei B., Seite 18.

[5]) Sp. III, 434, 18: „τί τοίνυν βούλεται ἡ μονῳδία; θρηνεῖν καὶ κατοικτίζεσθα". Das Schema bei B., Seite 21, Musterreden ebendaselbst, Seite 14.

[6]) Sp. III, 413 ff., „ὁ παραμυθητικὸς λόγος ὀδύρεται μὲν καὶ αὐτὸς τὸν πεπτωκότα καὶ ἐπὶ μέγεθος ἐγείρει τὴν συμφορὰν αὔξων . . . τὸ πάθος . . . ἐπὶ δεύτερον ἥξεις μέρος . . . τὸ παραμυθητικόν . . . "

[7]) Siehe B., Seite 26, 27, Musterreden ebendaselbst, Seite 15.

[8]) Über die Genesis der τόποι ἐγκωμιαστικοί siehe Xaverius Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus. Dissert. Argentorati 1907. Pag. 13ff.

Θρῆνος. 3. (ἀπὸ τοῦ μέλλοντος χρόνου)
διὸ οὐ μέμφομαι τοὺς πενθοῦντας.

III. Τὸ παραμυθητικὸν μέρος. (Sp. III, 413, 22 ff.).

1. α) φιλοσοφῆσαι περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης. διηγήματα.
β) βελτίων ἐστὶ τάχα ἡ μετάστασις τοῦ τῇδε βίου.
2. Anwendung des Gesagten auf den Verstorbenen.
3. μακαρισμός· μετὰ τῶν θεῶν διαιτᾶται.

IV. Ἐπίλογος. Ὡς θεὸν αὐτὸν μακαρίσωμεν.

3. Die Leichenreden des Ambrosius.

Als Koryphäen christlicher, in den heidnischen Rhetorenschulen gebildeter Beredsamkeit interessieren uns, weil sie der klassischen Römerzeit noch am nächsten stehen,

Ambrosius von Mailand,
Gregor von Nazianz und
Gregor von Nyssa,

von denen uns auch vollständige Leichenreden erhalten sind, nämlich[1]):

A. Lateinisch geschriebene.

Ambrosii Mediolanensis:

1. de excessu fratris sui Satyri duae orationes[2]),
2. de obitu Valentiniani consolatio[3]),
3. de obitu Theodosii oratio[4]).

B. Griechisch geschriebene.

Gregorii Nazianzeni orationes:

1. in laudem Caesarii fratris[5]),
2. in laudem sororis suae Gorgoniae[6]),

---

[1]) Aufgezählt sind sie bei Vollmer 471.

[2]) Migne, Patr. Lat. 16_3, pag. 1290 sqq. Ballerini 5, Sp. 21. Die erste Rede ist besonders herausgegeben von Schenkl, Ambrosiana, scritti varii pubblicati nel XV centenario della morte di San Ambrogio. Milano 1897.

[3]) Migne, Patr. Lat. 16_3, pag. 1357 sqq. Ballerini 5, Sp. 91.

[4]) » » » 16_3, » 1386 » » 5, » 121.

[5]) » » Gr. 35, » 755 »

[6]) » » » 35_1, » 789 »

3. in patrem[1]),
4. in Basilium[2]) et in Basilium Magnum.

Gregorii Nysseni orationes:

1. de Meletio Episcopo[3]),
2. in funere Pulcheriae[4]),
3. de Placilla Imperatrice[5]),
4. in laudem fratris Basilii[6]).

Die Leichenreden der beiden zuletzt Genannten sind bereits auf ihre Abhängigkeit von der heidnischen Rhetorik untersucht worden[7]). Zweck der vorliegenden Arbeit soll es sein, die gleiche Untersuchung an den Leichenreden des heiligen Ambrosius anzustellen[8]).

Ambrosius' zweite Rede auf Satyrus werden wir hierbei nicht besonders behandeln. Sie ist im wesentlichen eine Abhandlung über den Glauben an die Auferstehung und ist den antiken Leichenreden weder dem Inhalt noch der Form nach verwandt. Doch werden wir bei der Analyse der übrigen Reden öfter auf sie zurückkommen, da sie vielfach eine weitere Ausführung der dort angeführten Trostgründe gibt.

Wir untersuchen demnach die drei Reden:

1. De excessu fratris sui Satyri oratio prior,
2. De obitu Valentiniani consolatio,
3. De obitu Theodosii oratio.

---

[1]) Migne, Patr. Gr. 35_1, pag. 986 sqq.
[2]) " " " 36_1 " 493 "
[3]) " " " 46_3, " 851 "
[4]) " " " 46_3, " 863 "
[5]) " " " 46_3, " 878 "
[6]) " " " 46_3, " 789 "

[7]) Von Hürth, siehe oben Seite 11, Anm. 8 und Bauer, siehe oben Seite 10, Anm. 2.

[8]) Inwiefern Ambrosius in seiner sonstigen literarischen Tätigkeit von älteren Vorbildern abhängig ist, haben bis jetzt zwei Spezialuntersuchungen gezeigt: J. B. Kellner, Der heilige Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes. Regensburg 1893. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit. Münster 1909. Darnach sind in der exegetischen Arbeit besonders Philo und Origenes, in den Briefen Philo, Josephus Flavius, Origenes u. a. auf Ambrosius von Einfluß gewesen.

Die Besprechung dieser Reden werden wir in der Weise anstellen, daß wir

1. den Inhalt einer jeden Rede vorführen,
2. die Anlage der Reden ermitteln und daraus ihre genaue Disposition erschließen[1]),
3. die so gewonnene Anordnung und spezielle Ausführung im einzelnen im Lichte der Theorie des Menandros und älterer oder zeitgenössischer Vorlagen, wie auch der uns überlieferten Konsolationen eingehend prüfen. Daraus wird sich jedesmal ergeben, ob und wieweit Ambrosius in der Anlage und Ausarbeitung seiner Leichenreden unter dem Einfluß der Antike steht, inwieweit anderseits die Originalität des Redners und die Einwirkung des christlichen Gedankens hier einen Unterschied begründet.

---

[1]) Bei der Besprechung der zweiten und dritten Rede werden wir, um Wiederholungen zu meiden, 1 und 2 miteinander vereinigen.

Erstes Kapitel.

Ambrosii de excessu fratris sui Satyri oratio prior[1].

1. Inhalt der Rede.

Mein teurer Bruder ist gestorben, und mit Recht betrübt mich sein Heimgang. So groß und berechtigt aber der Schmerz um seinen Tod ist, so darf ich doch nicht vergessen, Gott dafür Dank zu sagen, daß er mir überhaupt einen so guten Bruder gegeben hat. Wenn ich bedenke, daß der Tod allen Menschen gemeinsam ist und sehe, daß so viele mit mir den Verstorbenen beklagen, so ist mir dies in meinem Herzeleid ein großer Trost. Ich muß meinen Tränen wehren, denn ich habe meinen Bruder nicht völlig verloren, es ist vielmehr nur die Art und Weise unseres Verkehrs eine andere geworden[2]. Was fange ich jetzt ohne den Bruder an? Durch seinen Tod sind all meine Hoffnungen zunichte geworden! Ohne ihn ist mir das Leben ein trostloses Nichts[3]. In diesem

---

[1]) Satyrus, der Bruder des heiligen Ambrosius, übernahm, als Ambrosius Bischof von Mailand geworden war, die Verwaltung des väterlichen Vermögens. Ein gewisser Prosper in Afrika schuldete den beiden Brüdern eine große Summe Geldes. Um diese einzutreiben, zog Satyrus nach Afrika. Nach glücklicher Erledigung der Geschäfte kehrte er nach Italien heim und ließ sich in Mailand nieder, um stets in der Nähe des Bruders zu weilen. Dort raffte ihn der Tod im Jahre 375 dahin. Ambrosius selbst hielt seinem Bruder die Leichenrede, die eine am Tage der Bestattung, die andere am siebenten Tage darauf am Grabe des Verstorbenen. Abgefaßt ist diese Rede im Jahre 375. (Schanz, Römische Literaturgeschichte, Handbuch der klass. Altertumswissenschaft, VIII, IV, 1. Seite, 319, 320.)

[2]) cc. 1—6.

[3]) cc. 7—20.

namenlosen Leide tröste ich mich damit, daß er wenigstens bei mir, und nicht bei fremden Menschen gestorben ist, und ich ihm bei seinem Verscheiden den letzten Liebesdienst erweisen durfte. O, wie liebten wir uns gegenseitig! Wie waren wir einer um den andern besorgt! Und nun sollte ich ohne meinen Bruder noch jemals glücklich sein können[1])? Wahrlich, nichts mehr finde ich, worüber ich mich noch freuen könnte, der Schmerz überwältigt mich. Ein Trost ist mir der Gedanke, daß der Bruder durch seinen Tod den Übeln und Gefahren dieser Welt entgangen ist[2]). Trotzdem kann ich doch nicht gänzlich aufhören, um ihn zu weinen, mein Schmerz ist zu groß, als daß ich ihn so leicht ertragen könnte. Ich habe nicht einmal im entferntesten daran gedacht, daß der Bruder mir jemals durch den Tod entrissen werden könnte[3]). Eine herzinnige Liebe verband uns Geschwister miteinander, und von ihr durchdrungen achteten wir nicht auf die Zukunft.

Herrliche Tugenden zierten meinen Bruder. Besonders schmückte ihn die Klugheit, — er verstand es nämlich, der Natur gemäß zu leben, — groß war auch seine herrliche Redegabe, sein Starkmut, seine Einfachheit und Keuschheitsliebe und seine strenge Gerechtigkeit[4]).

Wenn ich all dieser Vorzüge des Bruders von neuem gedenke, so übermannt mich wiederum der Schmerz, und ich weine voll Sehnsucht nach Satyrus[5]).

Der Verstorbene ist der Leiden und Mühsalen dieses Lebens überhoben. Wie tröstet mich dieser Gedanke! Als Christen wissen wir, und dies tröstet mich noch mehr, daß die Toten im Jenseits die glückliche Ewigkeit genießen. Darum muß ich zwar meinen Tränen gebieten, vergessen

---

[1]) cc. 21—27.
[2]) cc. 28—32.
[3]) cc. 33—41.
[4]) cc. 42—63.
[5]) c. 64.

kann ich aber niemals meines teuren Bruders[1]). Die Arbeiten meines bischöflichen Amtes werden meine Gedanken fast gänzlich in Anspruch nehmen, sodaß ich meinen Schmerz um ihn immer weniger empfinden werde; wer wird aber meine betrübte Schwester trösten? Der Tote selber muß ihr als Tröster sich nahen[2]).

Nun, mein lieber Bruder, nimm von mir den letzten Scheidegruß entgegen; geh Du mir voraus nach dem Hause der Ewigkeit, das einstens uns alle aufnehmen soll! Du aber, o Gott, nimm von mir dieses Opfer an und gib, daß ich meinem Bruder bald nachfolge[3]).

2. Die Anlage und Disposition der Rede.

Ihrem Inhalte nach zerfällt unsere Rede in zwei Hauptteile; der erste, bei weitem größere, enthält vornehmlich die Klage um den Dahingeschiedenen und sein Lob; gelegentlich sind auch Trostgründe eingeschaltet; der zweite ist vorwiegend Trostrede.

Was den ersten Teil im besonderen anbetrifft, so vermissen wir in ihm eine streng logische Aufeinanderfolge der Gedanken[4]). Es wechseln anfänglich Klagen und Trostgründe unmittelbar mit einander ab, dann hören wir in einer ganzen Reihe von Kapiteln das Lob der Tugenden des Satyrus, um gleich darauf von neuem mit Ambrosius dem Heimgegangenen die Klage unserer Tränen zu weihen.

Der Zweck gerade einer solchen Anlage ist leicht ersichtlich. Gerade dadurch, daß Ambrosius erklärt, er wolle nicht weinen, sondern sich trösten, während doch gleich wieder der herbe Schmerz hervorbricht und anscheinend im Verlauf der Rede sogar von Stufe zu Stufe

---

[1]) cc. 65—75.

[2]) cc. 76, 77.

[3]) cc. 78—80.

[4]) Schanz, Seite 321, wo er von der Rede auf Theodosius spricht, bemerkt: „Auch diese Rede zeigt, daß es Ambrosius nicht möglich war, seine Gedanken zu einem festen Organismus zu vereinen und künstlerisch zu gestalten".

höher steigt, wird den Hörern die Größe des Verlustes und der Trauer recht eindringlich zum Bewußtsein gebracht.

Es fragt sich nun, zu welcher Art von Leichenreden, deren Theorien uns Menandros überliefert hat, wir diese Rede zu zählen haben. Ein λόγος ἐπιτάφιος im Sinne jenes griechischen Rhetoren kann sie schon deswegen nicht sein, weil sie mit den sogenannten τόποι ἐγκωμιαστικοί, (γένος, γένεσις, φύσις, ἀνατροφή, παιδεία, ἐπιτηδεύματα, πράξεις, τὸ τῆς τύχης, σύγκρισις πρὸς ὅλην τὴν ὑπόθεσιν) nichts gemeinsam hat. Sie kann auch keine μονῳδία sein, weil sie außer Klage und Lob, die gleichfalls der Monodie eigen sind, noch einen Trostabschnitt hat, den die erstere nicht kennt. Ganz ungezwungen ergibt sich dagegen, wenn wir unsere Rede als einen λόγος παραμυθητικός ansehen, die nachfolgende Disposition:

I. Exordium: cc. 1—6. Obgleich ich Anlaß habe zu weinen, so habe ich anderseits wieder Grund genug, mich in meinem Schmerze zu trösten.

II. Expositio: cc. 7—77.

Θρῆνος — Ἔπαινος — Θρῆνος — Παραμυθίαι.

A. Die Klage um den Toten.

1. Allgemeine Gründe zur Klage.

Mein Schmerz um den Tod des Satyrus ist sehr groß, denn:

Θρῆνος

a) ohne ihn kann ich nicht leben; — 14,
b) seine Wohltaten kann ich ihm nicht mehr vergelten; — 19,
c) in ihm habe ich all meine Freude, allen Trost und jegliche Zierde meines Lebens verloren; — 33,
d) er ist jetzt glücklich, ich aber kann ohne ihn niemals wahrhaft glücklich sein. — 41.

2. Besonderer Grund zur Klage.

Ich klage mit Recht um meinen Bruder, denn ihn zierten viele Tugenden, nämlich:

Ἔπαινος
- a) die Treue in der Verehrung Gottes, eine bewundernswerte Klugheit und herrliche Beredsamkeit; — 49,
- b) Starkmut; — 50,
- c) Selbstbeherrschung; — 56,
- d) strenge Gerechtigkeit, gepaart mit Wohlwollen; — 62.

3. Abschluß der Klage. c. 63.

Θρῆνος
Die Erinnerung an all diese und seine sonstigen Vorzüge bereitet mir jetzt großen Schmerz; ja, stets werde ich mich deswegen abhärmen.

B. Die Trostgründe.

In meinem Schmerze trösten mich:

Παραμυθίαι
- a) die günstige Zeit seines Todes, — 68,
- b) der Gedanke, daß wir Christen nicht wie die Heiden trauern dürfen, — 71,
- c) daß ich den Bruder doch nicht völlig verloren habe, — 75,
- d) daß mein bischöfliches Amt mir gar manche Linderung der Trauer bereiten wird. — 77.

III. Conclusio. cc. 78—80.

a) Nimm mein letztes Lebewohl, — 78,
b) laß mich bald Dir folgen, — 79,
c) Gebet. — 80.

3. Die Disposition und spezielle Ausführung der Rede im Lichte der antiken, rhetorischen Gesetze, der profanen Musterreden und der Konsolationen.

a) Die Einleitung der Rede.

Die antike Rhetorik erwähnt Einleitungen, die man zu jeder beliebigen Art von Reden verwenden kann[1]); diese sind von solchen zu unterscheiden, die nur für den betreffenden Fall passen[2]). Daß die letztere Art von Prooemien

[1]) Aristot. III, pag. 148. Vgl. B., Seite 43.

[2]) Longin. I, 327 „ἐκ τῆς ὕλης σχέσεως κτλ“. Aphthon. II, 36 „προοιμιάσῃ πρὸς τὴν οὖσαν ὑπόθεσιν“. Nach Cicero, De oratore II, 80, sind die Einleitungen stets nach dem vorliegenden Fall zu entwerfen.

die schwierigere ist, erhellt von selbst. Daher finden wir in den rhetorischen Schriften verschiedene Fingerzeige, wie man bei den jedesmaligen Anlässen verfahren soll. So gibt z. B. Aristoteles[1]) als Fundstellen an: „ἐξ ἐπαίνου, ἐκ προτροπῆς, ἐκ τῶν πρὸς τὸν ἀκροατήν", und in der Rhetorika ad Herennium heißt es wörtlich[2]): „principium sumetur aut a nostra, aut ab eius, de quo loquemur, aut ab eorum, qui audient, persona aut a re"; Menandros endlich spricht sich über die Einleitungen also aus[3]): „λήψῃ τοίνυν ἐν τούτῳ τὰ προοίμια δηλονότι ἀπὸ τῆς αὐξήσεως, μέγεθος περιτιθεὶς τῇ ὑποθέσει, ὅτι δυσέφικτος καὶ ὅτι καθῆκας σαυτὸν εἰς ἀγῶνα οὐ ῥᾴδιον κατορθωθῆναι τῷ λόγῳ. . ." Demnach sind die Rhetoren vielfach auf den Ausweg verfallen, daß sie im Eingange der Rede erklären, der vorliegende Fall sei viel zu groß und zu schmerzlich, als daß sie imstande wären, den Toten, — wenn es sich um einen längst Verstorbenen handelt, — würdig zu loben, oder bei eigentlichen Leichenfeiern, daß sie unter dem Eindruck des Schmerzes auch trotz des besten Willens nicht Worte finden könnten, um ihrer Trauer genügenden Ausdruck zu verleihen. Dafür nun einige Beispiele.

Bei Aristeides, Ἐπὶ Ἀλεξάνδρῳ ἐπιτάφιος, lesen wir[4]): „Συμβάνει δ' ἐμοὶ τῇ μὲν μνήμῃ πάντων ἐφικνεῖσθαι τῶν ἐκείνου καλῶν, τῷ λόγῳ δὲ ἀπόρως ἔχειν ἐπεξελθεῖν, ἁθρόα γὰρ πάντα ἐπέρχεται, ἃ καθ' ἕκαστον μὲν εἰπεῖν ἀδύνατον, ἀρχὴν δὲ οὐδὲ πειρᾶσθαι καιρὸν ἔχειν μοι δοκεῖ· ἀπὸ μέρους δ' ὅτι λέγοιμι, δέδοικα μὴ βελτίων ὢ σιωπῶν. . ." In dem Ἐπιτάφιος ἐπ' Ἰουλιανῷ des Libanios heißt es[5]): „Ἀεὶ μὲν οὖν ἔγωγε τὸν ἄνδρα τοῦτον ἐγχειρῶν ἐγκωμιάζειν, ἐλάττους εὗρον τοὺς ἐμοὺς λόγους τοῦ μεγέθους τῶν ἔργων . . ." Gregor von Nyssa klagt im Anfang der Rede auf Meletius also[6]): „Ἐβουλόμην εἴπως

[1]) III, 14.
[2]) III, 6, 11.
[3]) Sp. III, 368, 369; weiteres bei B., Seite 43.
[4]) pag. 135.
[5]) I, 523. Vergl. auch Thuk. II, 35.
[6]) pag. 851, 852.

υἱόν τε ἦν τονώσας ἐμαυτοῦ τὴν ἀσθένειαν συναναβῆναι, τῷ ὄγκῳ τῆς συμφορᾶς καί τινα ῥῆξαι φωνήν, κατ' ἀξίαν τοῦ πάθους . . . πῶς βιάσομαι γλῶτταν εἰς ὑπηρεσίαν τοῦ λόγου καθάπερ τινὶ πέδῃ βαρείᾳ τῇ συμφορᾷ πηδηθεῖσαν . . .;"[1])

Wie stellt sich zu dieser Gewohnheit die Einleitung unserer Rede? Sie nimmt ihren Ausgang von dem wirklich vorliegenden Fall, nämlich dem Tode des Satyrus, dessen Bahre vor der ganzen Trauerversammlung noch ausgestellt ist. Mit beredten Worten schildert uns der heilige Bischof den großen Schmerz, in den er durch den Tod seines Bruders versetzt ist. Diesen Zweck, nämlich die Schilderung seiner Trauer, erreicht er einmal dadurch, daß er auf das zerrissene Band herzinniger gegenseitiger Bruderliebe hinweist, zum andern dadurch, daß er trotz der ausdrücklichen Beteuerung, er werde sich trösten, dennoch unmittelbar darauf in neue Klagen ausbricht.

Wenngleich wir in den uns sonst noch vorliegenden Leichenreden, ferner bei Menandros und anderen Theoretikern eine gleichartige Einleitung nicht finden, so können wir doch nicht behaupten, daß Ambrosius bei der Abfassung dieses Prooemiums seine eigenen Wege gewandelt ist. Der allgemeine Inhalt ist der herkömmliche, die Schilderung der Bedeutung des Trauerfalles. Nur die Durchführung des Gedankens ist eine eigenartige, und zwar darf gesagt werden, daß die Darstellungsart des Ambrosius den Zuhörer bezw. Leser mehr ergreift, als die sonst in der Antike üblichen, freilich auf dasselbe Ziel hinausgehenden Prooemien. Man fühlt doch, daß Worte, wie: „ich bin verlegen, was ich sagen soll"; „ich fürchte, daß ich nicht imstande bin, den Schmerz gebührend zu schildern usw." schließlich nichts mehr sind als schöne Phrasen. Lesen wir dagegen die Einleitung in unserer

[1]) Ähnlich spricht Gregor in der Rede auf Pulcheria. Andere Redner pflegten wieder in der Einleitung zu versichern, daß nur das wahre Lob des Toten verkündigt würde. So tut es z. B. Gregor von Nazianz in der Rede In Caesarium, pag. 756. Aristeides, Εἰς Ἑτεωνέα ἐπιτάφιος, sagt in der Einleitung, daß das Lob des Toten verkündigt werden müsse.

Rede, so fühlen wir nicht bloß, daß die Betrübnis des Heiligen groß ist, wir werden auch selbst von Mitleid ergriffen.

Wir haben bis dahin nur die äußere Form des προοίμιον betrachtet; untersuchen wir jetzt etwas eingehender die einzelnen Ausführungen des heiligen Redners. Der genaue Gedankengang im Prooemium ist dieser:

Mein Bruder Satyrus ist gestorben. Ich darf aber nicht um ihn trauern, sondern ich muß vielmehr Gott dafür danken, daß er mein Gebet erhört hat. Ich habe nämlich stets zu Gott gebetet, daß, wenn seiner Kirche Leiden bevorstünden, sie lieber mich allein, als alle treffen mögen, damit ich „durch persönlichen Schmerz allgemeines Leiden beseitige“[1]). Mein Bruder war mir allerdings sehr teuer, so daß es völlig berechtigt wäre, um ihn zu weinen, doch ich darf bei einer so allgemeinen Trauer nicht meinem persönlichen Schmerz nachgehen[2]). Ja, anstatt mich um den Tod meines Bruders zu härmen, muß ich Gott dafür dankbar sein, daß er mir überhaupt einen so guten Bruder gegeben hat. Nicht zum dauernden Besitz hat er ihn mir geschenkt, sondern nur wie ein Darlehn; darum würde ich vollständig sinnlos handeln, wollte ich die Rückgabe dieses Darlehns verweigern, zumal Gott es mit Fug und Recht von mir zurückverlangt[3]). Dazu kommt, daß wir alle sterben müssen, und überhaupt niemand dem Tode entrinnen kann[4]). Wenn ich sehe, wie ihr alle mit mir um Satyrus weinet, so finde ich in eurer Teilnahme einen nicht geringen Trost[5]). Nein, mein Bruder, wenn Dein Tod so vielen mit mir Tränen entlockt, so will ich zu klagen aufhören; wenn Du auch gestorben bist, so hörst Du doch niemals auf, der Meinige zu sein[6]).

---

[1]) c. 1.
[2]) c. 2.
[3]) c. 3.
[4]) c. 4.
[5]) c. 5.
[6]) c. 6.

Gehen wir nun zum einzelnen über.

Der erste Gedanke[1]): „. . . semper optavi, ut si quae perturbationes vel Ecclesiam vel me manerent, in me potius ac meam deciderent domum . . . ut dolor meus publici doloris redemptio sit“ ist in seiner Allgemeinheit, d. h. wenn wir von seinem hier vorhandenen christlichen Sinne absehen, durchaus kein Fremdling in der antiken römischen Literatur. So heißt es beispielsweise bei Valerius Maximus[2]): „quem casum (L. Aemilius Paullus, qui circa triumphi sui tempus duos filios morte amiserat) quo robore animi sustinuerit, oratione, quam de rebus a se gestis ad populum habuit, hanc adiciendo clausulam nulli ambiguum reliquit: Cum in maximo proventu felicitatis nostrae, Quirites, timerem, ne quid mali fortuna moliretur, Jovem O. M. Junonemque Reginam et Minervam precatus sum, ut si adversi quid populo Romano immineret, totum in meam domum converteretur. Quapropter bene habet; annuendo enim votis meis id egerunt, ut vos potius meum casum doleatis, quam ego vestro ingemiscerem“. Dasselbe Ereignis erzählt uns Seneca in folgenden Worten[3]): „contionatus est tamen et egit dis gratias, quod compos voti factus esset: precatum enim se, ut si quid ob ingentem victoriam invidiae dandum esset, id suo potius quam publico damno solveretur.“

Ist A. in seinem Gedanken von diesen Sentenzen antiker Schriftsteller abhängig?

Vollmer bemerkt in seinem bereits erwähnten Buche zu dieser Stelle[4]): „potuit Ambrosius hoc ex Christologia in se transtulisse“. Wie haben wir uns zu diesen Worten zu stellen?

---

[1]) c. 1.

[2]) Factorum et dictorum mirabilium lib. V. 10, 2. Erwähnt wird das Beispiel auch von Cicero, tuscul. III, 70.

[3]) Consolatio ad Marciam (Ausgabe der Konsolationen von Koch). Pag. 135, c. 13. Im weiteren bedeutet die Abkürzung K = Koch.

[4]) pag. 453, adnot. 1.

Der Sinn der aus Valer. Maximus und Seneca angeführten Stelle ist klar. Ich wünsche, will Paullus sagen, für andere zu leiden und durch mein persönliches Leiden die Sühne zu leisten, welche sonst der Neid der Götter von vielen andern zusammen verlangen würde. Ebenso ist es in unserer Rede der Wunsch des Heiligen, er möge in seiner eigenen Person das Unglück tragen, welches sonst die Kirche treffen sollte[1]). Wie kommt Ambrosius zu diesem Gedanken? Hat V. etwa recht mit seiner Behauptung?

Der Gedanke des freiwilligen, stellvertretenden Leidens ist in der Heiligen Schrift enthalten, — aus der großen Anzahl der Belegstellen nennen wir nur Isaias 53, 4—12; Joannes 10, v. 15 u. 18 — wird aber nicht als Gebetswort Christus in den Mund gelegt, sodaß für ein Gebet wie das des Paullus in den Heiligen Büchern kein Analogon zu finden ist. Daß der Gedanke an das stellvertretende Leiden Christi für Ambrosius mitbestimmend ist, ersehen wir aus dem zweiten Kapitel, worin er ausdrücklich darauf Bezug nimmt. Dieser Gedanke wird jedenfalls auch im ersten Kapitel wirksam sein, wenn er auch nicht besonders erwähnt wird. Die Form jedoch, die der Gedanke bei Ambrosius annimmt, und die Ähnlichkeit des Wortlautes zwingt uns, gleichzeitig an eine Abhängigkeit von den heidnischen Schriftstellern zu denken.

Unser Urteil geht also dahin, daß Ambrosius diese Stelle seiner Rede in unmittelbarer Anlehnung an das

---

[1]) Daß A. von der Möglichkeit einer solchen Stellvertretung überzeugt ist, ersehen wir auch aus „De exc. Satyri II, 44, 45". An jener Stelle will der Redner den Beweis erbringen, daß der Tod etwas Gutes ist; zu diesem Zwecke setzt er auseinander, wie schon des öftern der Tod einzelner Personen für viele andere die Quelle gar mancher Vorteile gewesen ist, z. B. c. 44 „. . . Morte unius plerumque accepimus maximos populos liberatos, morte imperatoris fugatos exercitus hostium, quos vivus vincere nequivisset". c. 45 „Morte martyrum religio defensa, cumulata fides, Ecclesia roborata est: vicerunt mortui, victi persecutores sunt . . ." c. 46 „quid plura? Unius morte mundus

antike Vorbild konzipiert, den Gedanken der heidnischen Redner aber in christlichem Sinne umgestaltet hat. Der Heide dachte an den Neid der Götter, der durch ein Opfer besänftigt werden sollte; bei Ambrosius fällt dieser Gedanke fort, und es bleibt nur der allgemeine Gedanke einer stellvertretenden Sühne; mit den heidnischen Rhetoren ist ihm demnach lediglich die übereinstimmende Hoffnung gemeinsam, durch sein Sühnopfer ein allgemeines Unheil abwenden zu können[1]).

Wir fragen weiter, welcher heidnische Autor hier wohl das Vorbild des Ambrosius gewesen ist. Eine genaue Vergleichung der genannten Stellen mit den Worten des Ambrosius scheint auf den einstmaligen Erzieher Neros hinzudeuten. Doch haben wir Gründe anzunehmen, daß weniger Seneca als Cicero von Ambrosius als Quelle benutzt worden ist. Darüber wird später ausführlicher zu sprechen sein.

Die im Prooemium[2]) nachfolgende Sentenz: „Accedit illud, quod divinitati ingratus esse non possum: laetandum est enim magis quod talem fratrem habuerim . . . perfunctus sum, quamdiu licuit, commisso mihi fenore: qui deposuit pignus, recepit“[3]) ist den Verfassern der heid-

---

redemptus est . . .“ Ebenso kann, müssen wir mit Ambrosius folgern, das Leid des einen das Unglück des anderen abwehren.

[1]) Vergl. eine Bemerkung über die literarische Arbeitsweise des Ambrosius bei Cohn, Philonis opera, ed. maior I, p. LXII: „Nominatim Philonem laudat Ambrosius uno loco, interdum eum perstringit . . . alibi tacite non tam exscripsit, quam imitatus est; neque enim ita eum compilavit, id quod apud veteres scriptores saepe fieri solebat, ut verba singula singulis redderet, sed ut expositiones eius et sententias quas arripuit et in usum suum convertit ad arbitrium suum et ad doctrinam christianam accommodaret, exemplis e novo Testamento haustis exornaret . . .“ Ferner Wilbrand, pag. 10; J. B. Kellner, Seite 183 ff.

[2]) c. 3.

[3]) Nicht uninteressant ist die Art und Weise, wie der heilige Redner in „De excessu Satyri“ II, cc. 9, 10, die Richtigkeit dieses Satzes zu beleuchten und gleichzeitig auch seinen Zuhörern zur Befolgung an Herz zu legen versucht. Wir lassen seine herrlichen Ausführungen hier wörtlich folgen: „Nonne haec nobis cum ipso mundo

nischen Konsolationen gleichfalls bekannt[1]). So lesen wir bei Cicero[2]): „pellantur ergo istae ineptiae paene aniles, ante tempus mori miserum esse. Quod tandem tempus? naturaene? At ea quidem dedit usuram vitae tamquam pecuniae, nulla praestituta die. Quod est igitur, quod querare, si repetit, cum volt? ea enim condicione acceperas . . .“ Ferner bei Seneca, Ad Marciam c. 12[3]): „Dolor tuus, si modo ulla illi ratio est, utrum sua spectat incommoda, an eius qui decessit? utrum te in amisso filio movet, quod nullas ex eo voluptates cepisti? . . . si confessa fueris percepisse magnas voluptates, oportet te non de eo quod detractum queri, sed de eo gratias agere, quod contigit.“ Seneca, Ad Polybium[4]): „Illud quoque, qua iustitia in omnibus rebus es, necesse te adiuvet cogitantem, non iniuriam tibi factam, quod talem

---

elementisque communia sunt; quia ad tempus credita in perpetuum tenere non possumus? Gemit terra sub aratris, imbribus caeditur, tempestate concutitur, stringitur frigore, sole torretur ut fructus annuos feta parturiat: et cum se vario flore vestierit, proprio exuitur et spoliatur ornatu. Quantos haec raptores habet? Nec fructum suum queritur amissum, quem ideo generavit, ut amitteret: nec imposterum negat, quem sibi meminit auferendum. 10. Coelum ipsum non semper stellarum micantium globis fulget; quibus quasi quibusdam insignitur coronis. Non semper ortu lucis albescit, radiis solis irrutilat: sed assiduis vicibus ille quidam mundi vultus gratissimus, humenti noctium caligat horrore. Quid gratius luce? Quid sole iucundius? quae quotidie occidunt; decessisse tamen haec nobis non moleste ferimus, quia eum redire praesumimus. Doceris in his quam in tuis debeas exhibere patientiam. Si superiora tibi occidunt, nec dolori sunt, cur si occiderint humana, doleantur?“

[1]) Buresch bemerkt dazu Seite 104: „pertinent haec ad tritissimum consolatoribus locum quo is, qui luget admonetur, ne ingratus, si quando Fortuna, vel Natura vel Deus quod benigne non tam donaverit, quam in incertum tempus commodaverit, subito repetat, sibi crudeliter eripi illud queratur“. Zu den von ihm zitierten Belegstellen fügen wir der Vollständigkeit wegen noch hinzu: Plutarch, Consolatio ad Apollonium c. XXVIII (ed. Didot); Ad uxorem (scriptorum moralium tomus I), pag. 736.

[2]) Tuscul. I, 39, 93.

[3]) K. pag. 132, 133.

[4]) c. 10, K. pag. 281, 282.

fratrem amisisti, sed beneficium datum, quod tamdiu pietate eius uti fruique licuit . . . 4. quod habuisti ergo optimum fratrem, in summis bonis pone . . . natura tibi illum sicut ceteris fratribus tuis non mancipio dedit sed commodavit; cum visum est, deinde repetiit nec tuam in eo satietatem secuta est, sed legem suam . . . 10 gaude itaque habuisse te tam bonum fratrem et usum fructumque eius . . . cogita iucundissimum esse quod habuisti, humanum quod perdidisti." Idem, De tranquillitate animi[1]): „sed corpus quoque suum et oculos et manum et quidquid cariorem vitam facit usu, seque ipsum inter precaria numerat, vivitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus. nec ideo vilis est sibi quia scit se suum non esse, sed omnia tam diligenter faciet, tam circumspecte, quam religiosus homo sanctusque solet tueri fidei commissa; quandoque autem reddere iubebitur, non queretur cum fortuna, sed dicet: gratias ago pro eo quod possedi habuique. magna quidem res tuas mercede colui, sed quia ita imperas, do, cedo gratus libensque". Die angeführten Stellen beweisen zur Genüge, daß die eben behandelten Gedanken des Ambrosius nichts Neues bringen, vielmehr nur für christliche Zwecke eine Wahrheit verwerten, deren Richtigkeit schon die Philosophen des Heidentums erkannt haben.

Als weiteren Grund zum Verstummen seiner Klage führt Ambrosius an[2]): „Unde ingrati de fratre esse non possumus, quia quod naturae communis fuit, reddidit. . . Quis enim communem condicionem recuset. . . „Quis exceptum se putet esse debere a condicione moriendi, qui non sit exceptus a condicione nascendi!" Damit vergleichen wir die nachstehenden, der antiken Trostliteratur entnommenen Aussprüche. Seneca, Ad Marciam[3]): „si mortuum Tibi filium doles, eius temporis quo natus est crimen est. mors enim illi nascenti denuntiata est. in

[1]) c. 11, K. pag. 210.
[2]) c. 4.
[3]) c. 10, 4, 5. K. pag. 130, 16—10.

hanc legem natus est. hoc illum fatum statim ab utero prosequebatur.“ Ibidem[1]): „quae ista deinde suae publicaeque condicionis oblivio est? mortalis nata es, mortales peperisti. . . decessit filius tuus, id est, decucurrit ad hunc finem, ad quem quae feliciora partu tuo putas, properant. huc omnis ista quae in foro litigat . . . turba dispari gradu vadit et quae diligis et quae despicis, unus exaequabit cinis“. Idem, Ad Polybium[2]): „ita est. nihil perpetuum, pauca diuturna sunt. . . ceterum quidquid coepit et desinit . . . quis tam superbae impotentisque adrogantiae est, ut in hac naturae necessitate omnia ad eundem finem revocantis se unum ac suos seponi velit ruinaeque ipsi mundo imminenti aliquam domum subtrahat? maximum ergo solatium est cogitare, id sibi accidisse, quod omnes ante se passi sunt, omnesque passuri[3])“. Wir sehen, daß auch diese Stelle des Prooemiums durchaus nicht spezifisch christlichen Ursprungs ist, da dieser Gedanke bereits von Ambrosius von den Edleren des heidnischen Roms als geeignetes Mittel zum Troste benutzt wurde[4]).

Eine Bemerkung erheischen die Worte im vierten Kapitel: „Quis doleat sibi proprium pignus ereptum, cum ad solatium nostri Filium suum unicum pro nobis Pater tradiderit ad mortem? . . . Magnum pietatis mysterium

---

[1]) c. 11, 1, 2.

[2]) I, 3, 4. K. pag. 271.

[3]) Vergl. auch Cicero, Tusc. III, 23, 57; 24; ferner Horaz, Oden I, 28, 15; II, 3, 25; außerdem Seneca, Ad Marciam c. 16 (K. 136), 20—25; Ad Polyb. c. 17, 15 ff. (K. pag. 289); endlich Plutarch, Ad Apoll. 124. „καινὸν ἀτυχεῖν οὐδὲν ἀνθρώπῳ, ἀλλὰ πάντες ταὐτὸν πεπόνθαμεν.“

[4]) Menandros, περὶ παραμυθητικῶν (Sp. 414), wo er von den Trostreden spricht, weist zunächst auf die Trostgründe hin und fährt dann fort: „καὶ φιλοσοφῆσαι δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον, καθόλου περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρώπων τὸν θάνατον, καὶ ὅτι πέρας ἐστὶν ἅπασιν ἀνθρώποις τοῦ βίου ὁ θάνατος, καὶ ὅτι ἥρωες καὶ θεῶν παῖδες οὐ διέφυγον“. Nach M. ist dieser τόπος erst im zweiten Teile zu verwenden. A. tut es bereits in der Einleitung. Vergl. die Anm. 1 zitierte Stelle aus Seneca; anders z. B. Gregor Nazianz, Λόγος εἰς Καισάριον. 776 D.

ut mors corporis nec in Christo esset excepta; ac licet naturae Dominus, carnis tamen quam susceperat, legem non recusaret". Was will der heilige Redner sagen? Ohne Zweifel dieses: zur Ergebung in das Schicksal führt mich der Gedanke, daß alle Menschen, selbst die berühmtesten und angesehensten sterben müssen; selbst Christus ist gestorben; obgleich er an sich dem Tode nicht unterworfen war, hat er doch das Todeslos auf sich nehmen und mit uns teilen wollen, um uns die Schwere dieses Schicksals ertragen zu lehren.

Die Berufung auf den Tod Jesu Christi gibt dem Trostgedanken unserer Stelle ein eminent christliches Gepräge und eine Bedeutung, die er in der heidnischen Literatur nie und nimmer haben konnte. Die Erinnerung daran, daß auch die größten und berühmtesten Männer dem Tode nicht haben entrinnen können, kann in gewissem Sinne dazu beitragen, daß wir den Tod der eigenen Angehörigen mit größerer Fassung hinnehmen. Aber die Folge kann doch schließlich nur eine schmerzliche Resignation gegenüber einem unabwendbaren Verhängnis sein. Viel inhaltreicher dagegen und ergiebig an Motiven zur bereitwilligen, ja freudigen Unterwerfung unter das allgemeine Los der Menschheit, wird dieser Gedanke in der christlichen Trostrede.

Wenn der ewige Vater aus unendlicher Liebe freiwillig seinen eingeborenen Sohn in den Tod dahingegeben hat, so dürfen wir nicht mehr klagen, wenn ein uns teures Leben zerstört wird, das nicht so kostbar und ohnehin dem Tode verfallen ist.

Der ganze Gedanke, den unser Redner in c. 4 entwickelt, erscheint zunächst spezifisch christlich, jedoch finden sich Analoga bei den heidnischen Schriftstellern in dem Sinne, daß öfters der Tod großer Männer als Trostgrund genannt wird[1]). So besteht denn wenigstens die Vermutung, daß Ambrosius bei der rhetorischen Entwicklung des eben erörterten Trostgedankens auch durch

[1]) Siehe Seite 28, Anm. 4.

solche allgemein bekannte Sentenzen[1]) beeinflußt worden ist.

Im weiteren tröstet sich der Mailänder Bischof mit den Worten[2]): „Cur solus prae ceteris fleam, quem fletis omnes? Privatum dolorem communi dolore digessi, praesertim cum meae lacrimae nihil prosint, vestrae autem lacrimae fidem astruant, consolationem afferant.“ Das Vorbild dieser Worte sind ohne Zweifel ähnliche Stellen in den consolationes. Es sei nur auf Seneca, Ad Marciam[3]) und Ad Polybium[4]) hingewiesen. Es heißt dort: „accedebat ad hanc mortem, quam ille pro re publica obierat, ingens civium provinciarumque et totius Italiae desiderium, per quam effusis in officium lugubre municipiis coloniisque usque in urbem ductum erat funus triumpho simillum.“ Vergl. damit Ambrosius c. 5; „Itaque licet privatum funus, fletus tamen est publicus.“ Ferner Seneca, Ad Polybium[5]): „est autem hoc ipsum solacii loco, inter multos dolorem suum dividere[6]); quia qui dispensatur inter plures, exigua debet apud te parte subsidere.“ Eine Vergleichung der angeführten Worte mit denen unseres heiligen Bischofs deutet wiederum, ebenso wie wir es in der vorhergehenden Erörterung gezeig haben, darauf hin, daß er eine der in den Konsolationen üblichen Sentenzen für seine christlichen Zuhörer verwertet hat.

Ohne einen sinnverbindenden Gedanken fährt der hl. Redner fort[7]): „Nam quid te . . . fleam, qui sic mihi ereptus es, ut esses omnium? non enim perdidi usum tui, sed commutavi . . . manes enim mecum, at semper manebis . . .“

---

[1]) Vergl. Seite 27, 28.

[2]) c. 5.

[3]) c. 3, 26ff., K. pag. 123.

[4]) c. 12, 8—10 K. pag. 284.

[5]) c. 12, 8—10 K. pag. 284.

[6]) Vergl. die unter 2 genannten Worte des A. „. . . privatum dolorem communi dolore digessi. . .“

[7]) c. 6.

Inwiefern den eben genannten Worten des Heiligen: „non enim perdidi usum tui“ ein tröstender Gedanke entnommen werden kann, ist uns in diesem Zusammenhange nicht ohne weiteres verständlich. Aus De exc. Satyri II, cc. 9 ff. folgt, daß diese Sentenz eine trostreiche Folgerung aus der christlichen Lehre über den Tod ist. An jener Stelle forscht der Mailänder Bischof nach den Gründen, warum wohl die Hinterbliebenen um ihre Toten trauern. Ein Grund, so führt er aus, ist die Meinung, sie hätten ihre lieben Toten gänzlich verloren. Daß diese Meinung irrig ist, sucht Ambrosius zunächst durch Analogien aus den Vorgängen in der Natur zu beweisen. Jedes Jahr, so führt er aus, welkt das organische Leben, aber jedes Jahr bringt die Erde neues hervor. Jeden Abend steigt die Sonne nieder und die dunkle Nacht zieht auf, aber jeder Morgen bringt uns das Tageslicht wieder. Ebenso dürfen wir beim Tode unserer Angehörigen hoffen, daß sie uns nicht gänzlich verloren sind, sondern zu einem neuen Leben erwachen werden. Als Christen wissen wir sogar mit Bestimmtheit, daß die Dahingeschiedenen im Jenseits fortleben und den Lohn ihres Lebens empfangen, während die Heiden allerdings meinen, daß jene im Tode gänzlich im Nichts aufgehen. Darum haben wir gar keinen Grund, übermäßig um unsere Toten zu klagen, und überkommt uns dann und wann ein Gefühl des Schmerzes um ihren Heimgang, so trösten wir uns und richten uns auf durch die freudige Zuversicht, daß wir ihnen nach unserem Ableben zugesellt werden. So besitze ich dich auch jetzt noch, folgert Ambrosius, wenngleich unser gegenseitiger Verkehr nunmehr rein geistiger Natur ist.

Die lebhafteste Erinnerung an dich, fährt der Redner fort, weckt in mir dein Grab: „Hic mihi tumulus genitali solo gratior, in quo non naturae, sed gratiae meae fructus est, in isto enim corpore, quod nunc exanimum iacet, praestantior vitae meae functio, quia in hoc quoque quod gero corpore, uberior tui portio.“ Den Worten des Am-

brosius stellen wir die Betrachtungen gegenüber, welche die heidnischen Konsolationen an den Gedanken des Grabes knüpfen. Da heißt es, um nur ein Beispiel anzuführen bei Seneca, Ad Marciam[1]): „proinde non est, quod ad filii tui sepulchrum curras: pessima eius et ipsi molestissima istic iacent: ossa cineresque, non magis illius partes quam vestes aliaque tegimenta corporum.“ — So konnte nur ein Heide von seinen Toten sprechen, der die Gnade Gottes nicht kannte und an ein beseligendes Fortleben nach dem Tode nicht glaubte, nie und nimmer aber ein Christ, für den selbst der Leib, durch die Gnade geheiligt, ein Tempel des heiligen Geistes ist und dereinst zugleich mit der Seele zu einem Leben auferstehen wird[2]). Der Christ umgibt darum auch den Leichnam mit heiliger Ehrfurcht. Da nun Ambrosius unter seinen Zuhörern bezw. Lesern gewiß auch Heiden oder erst unlängst zum Christentum übergetretene Gläubige hatte, so kam es ihm als seeleneifrigen Bischof bei dieser so passenden Gelegenheit unter anderen darauf an, die christliche Auffassung von einem Leichnam darzulegen; aus diesem Grunde hat er wohl die ihm aus der Trostschriftenliteratur bekannte Sentenz, wie sie in den Worten Senecas zum Ausdruck kommt, in zutreffender Weise zu berichtigen gesucht.

Es sagt nämlich:

Seneca:	**dagegen Ambrosius:**
„proinde non est quod ad sepulchrum filii tui curras. . . pessima eius et ipsi molestissima istic iacent . . .“	„. . . hic mihi tumulus genitali solo gratior, in quo non naturae, sed gratiae meae fructus est . . .“ De obitu Valent. c. 42 „ille tumulus fratris vobis habitatio sit . . . in quo chara vobis membra requiescent . . . .“

[1]) c. 25. K. pag. 152.

[2]) De exc. Satyri II cc. 52ff.

Fassen wir das bisherige Ergebnis der kritischen Beleuchtung unseres Prooemiums zusammen, so stellen wir folgendes fest: In seinem äußeren Aufbau entspricht das προοίμιον den Anforderungen der antiken Rhetorik, wie sie besonders von Menandros formuliert werden. Es geht nämlich darauf hinaus, die Größe des traurigen Ereignisses möglichst anschaulich zu schildern und erfüllt damit, was Menandros verlangt „. . . λήψῃ τοίνυν . . . τὰ προοίμια ἀπὸ τῆς αὐξήσεως, μέγεθος περιτιθεὶς τῇ ὑποθέσει". Auch inhaltlich hat die Einleitung manchen Berührungspunkt mit Gedanken der heidnischen Literatur. Doch zeigt sich hier zugleich eine starke Einwirkung des Evangeliums, was teils eine Korrektur, teils eine Vertiefung der antiken Trostgedanken zur Folge hat.

b) Erster Hauptteil.

Die Klage um den Toten.

Der erste Hauptteil unserer Rede enthält die allgemeinen und die besonderen Klagegründe.

Die hier einschlägigen rhetorischen Gesetze lauten[1]): „χρὴ εἰδέναι ὅτι συνίσταται ἡ μονῳδία ἐκ τῶν ἐγκωμιαστικῶν γένους, φύσεως, ἀνατροφῆς, παιδείας, ἐπιτηδευμάτων, πράξεων . . . διαιρήσεις δὲ τὴν μονῳδίαν εἰς χρόνους τρεῖς, τὸν παρόντα εὐθὺς καὶ πρῶτον . . μᾶλλον γὰρ ὁ λόγος κινητικώτερος εἴη ἀπὸ τῶν ἐπ' ὄψιν καὶ τῶν νῦν συμβάντων . . . εἶτα ἀπὸ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου οἷος ἦν . . . ἀπὸ δὲ τοῦ μέλλοντος οἵας εἶχεν ἐλπίδας ἐπ' αὐτῷ τὸ γένος." Die angeführten Worte gelten freilich in erster Linie der Anlage der Monodie, dürfen aber auch für den Aufbau der Trostrede Verwendung finden, wie dies Bauer[2]) ausführt: „. . . in dem ersten Teil verwendet der Redner . . . in freier Weise die enkomiastischen Topen . . . man benutzt alle Topen, welche man im einzelnen Fall gut verwenden kann[3]).

[1]) Sp. III, 413ff.

[2]) pag. 21, 22, wo er von der Topik der Trostrede spricht.

[3]) Vergl. auch Menandros, Sp. III, 413, 9 „. . . οὐ μὴν φυλάξεις τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἐγκωμίων διὰ τὸ μηθ' ἑαυτοῦ δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα, ἀλλ' ἐξεστηκέναι ὑπὸ τοῦ πάθους".

Obwohl M. nun bei der Topik des ersten Teils die Einteilung in die drei Zeiten nicht mehr anführt, so scheint er doch . . . diese Einteilung auch für den ersten Teil der Trostrede empfehlen zu wollen. Dafür spricht auch, daß der erste Teil der Trostrede denselben Stoff behandeln soll, wie der entsprechende der Monodie, es werden auch hier 3 Hauptpunkte angegeben, die sich mit dem Inhalt der „drei Zeiten" der Monodie decken." Demnach ist der Zweck der Monodie wie auch des ersten Teiles des παραμυθητικὸς λόγος der gleiche, nämlich[1]) θρηνεῖν καὶ κατοικτίζεσθαι.

Wie verhält sich Ambrosius zu diesen technischen Anforderungen der Redekunst? Wir unterscheiden in diesem Abschnitt drei Teile; der erste reicht von c. 7 bis c. 41; hier zeigt uns der Bischof vornehmlich die Bitterkeit seines Schmerzes um des Bruders Heimgang; der zweite Teil umfaßt die Kapitel 41—63, hierin werden die Tugenden des Verblichenen verherrlicht; der dritte, sehr kurze Teil, besteht nur aus einem Kapitel, c. 63; er bringt eine summarische Zusammenfassung des bisher Gesagten, und daraus wird die Berechtigung gefolgert, dem Toten die Klage der Tränen weihen zu dürfen. Diese drei Teile entsprechen im allgemeinen der Vorschrift des Menandros, daß Lob und Klage um den Verstorbenen nach der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft zu behandeln sind; in cc. 7—41 lernen wir nämlich aus den Worten des heiligen Redners, wie nahe ihm der Tod seines Bruders gegangen ist und wie betrübt er jetzt ist; in cc. 41—63 hören wir, wie Satyrus gewesen ist, in c. 63 ist ein Hinweis darauf enthalten, daß die Erinnerung an einen so tugendhaften Bruder den überlebenden Ambrosius stets wehmütig stimmen wird. Wir finden hier demgemäß das Schema des Menandros wieder: ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου-ἀπὸ τοῦ παρεληλυθότος-ἀπὸ τοῦ μέλλοντος. Der Inhalt ist: θρῆνος — ἔπαινος — θρῆνος. Die ganze Tendenz des ersten Haupt-

[1]) Sp. III, 435, 19ff.

teils ist darum tatsächlich θρηνεῖν καὶ κατοικτίζεσθαι, ja, wenn wir die rhetorische Darstellung mit berücksichtigen, so können wir mit aller Berechtigung auf diesen Abschnitt das bereits zitierte Menandrische Wort anwenden: „ὀδύρεται τὸν πεπτωκότα καὶ ἐπὶ μέγεθος ἐγείρει τὴν συμφοράν."

Gehen wir nun zur speziellen Würdigung der einzelnen Gedanken über und zwar unter Zugrundelegung der drei Abschnitte, welche wir oben gemacht haben.

So vieles war uns im Leben gemeinsam, sagt Ambrosius, gewissermaßen, um einen Übergang zum eigentlichen Thema herzustellen, o, wäre uns auch eine gemeinsame Todesstunde beschieden gewesen[1])! Deiner werde ich niemals vergessen. Dann fährt er wörtlich fort: „Bos bovem requirit, seque non putat totum et frequenti mugitu pium testatur amorem, si forte defecerit, cum quo ducere collo aratra consuevit: et ego te, frater, non requiram?" Ein sonderbarer Vergleich! Allein Ambrosius steht hier unter dem Einfluß der antiken Rhetorik. Dies sehen wir aus des Menandros Worten[2]): „ἐχέτω δὲ μνήμην καὶ ζώων ἀλόγων, οἷον οὐδὲ ἄλογα ζῶα, οἷον βοῦς ἢ ἵππος ἢ κύκνος ἢ χελιδὼν ἀνέχεται χωριζόμενα ἀλλήλων, ἀλλ' ἐπισημαίνει τῇ φωνῇ ὀδυρόμενα . . ."

Weiterhin sucht der Mailänder Bischof seine Tränen zu entschuldigen. Darum spricht er[3]): „. . . non omnis infidelitatis aut infirmitatis est fletus. Alius est naturae dolor, alia est tristitia diffidentiae et plurimum refert desiderare quod habueris, et lugere quod amiseris. Non solus dolor lacrimas habet, habet et laetitia lacrimas suas et pietas fletum excitat et oratio stratum rigat et precatio . . . lectulum lavat". Mit diesen Worten vergleichen wir Senecas epist. 99, 18[4]): „lacrimas adprobare, quas iudico sapienti viro alias permissas cadere, alias vi

---

[1]) c. 7.

[2]) Sp. III, 436, 26 ff.

[3]) c. 10.

[4]) Pap. 459 der Ausgabe von O. Hense, L. Annaei Senecae ad Lucilium epistolarum moralium quae supersunt. Teubner 1898.

sua latas. dicam quid intersit. cum primum nos nuntius acerbi funeris perculit, cum tenemus corpus ex amplexu nostro in ignem transiturum: lacrimas naturalis necessitas, exprimit et spiritus ictu doloris impulsus quemadmodum totum corpus quatit ita et oculos, quibus adiacentem umorem perpremit et expremit. hae lacrimae per elisionem cadunt, nolentibus nobis: aliae sunt, quibus exitum domus, cum memoria eorum, quos amisimus, retractatur et inest quiddam dulce tristitiae, cum occurrunt sermones eorum iucundi, conversatio hilaris, officiosa pietas: tunc oculi vel in gaudio relaxantur. his indulgemus, illis vincimur. non est itaque quod lacrimas propter circumstantem adsidentemque aut contineas, aut exprimas . . . eant sua sponte". Seneca will offenbar damit sagen: bisweilen sind die Tränen, die wir unsern Toten weihen, gerecht und dürfen auf keinen Fall zurückgehalten werden. Daß der Autor dies wirklich sagen will, folgt aus den Worten, die der zitierten Stelle unmittelbar vorausgehen: „quid? nunc ego duritiam suadeo et in funere ipso rigere vultum volo et animum ne contrahi quidem patior? minime. inhumanitas ista, non virtus, funera suorum iisdem oculis, quibus ipsos videre nec commoveri ad primam familiarium divulsionem . . ."

Wir statuieren nun folgende Übereinstimmung zwischen den Worten des heiligen Bischofs und des römischen Philosophen; beide handeln von der Klage um den Toten bei einem Leichenbegängnis; beide stimmen darin überein, daß Tränen überhaupt nicht gänzlich abzuweisen sind, sondern mitunter ihre Berechtigung haben, beide führen schließlich verschiedene Gründe an, warum wir Menschen mitunter Tränen vergießen. So ist denn wohl anzunehmen, daß A. an dieser Stelle durch S. beeinflußt worden ist. Doch haben bei dem christlichen Redner hier auch biblische Beispiele, die er selbst anführt, eingewirkt. Die Hinterbliebenen der Patriarchen, so führt er in cc. 10, 11 aus, haben um ihre Toten geweint, geweint hat sogar der Heiland in seiner menschlichen Natur; wenn er um einen

Fremden geweint hat, so darf ich mit vollem Rechte meinen Bruder beweinen, ohne im geringsten befürchten zu brauchen, daß ich dadurch etwa Gott mißfalle. Die Tränen sind eben, wie wir es an Jesus Christus sehen, eine Beigabe der menschlichen Natur, wodurch sie ihren Schmerz kundtut.

Im Laufe unser bisherigen Untersuchung sind wir zu dem Schluß gekommen, daß Ambrosius mit der Trostliteratur der Heiden vertraut war. Direkt als richtig erwiesen wird unsere Schlußfolgerung durch die Bemerkung in c. 14[1]) „. . . consolandi hodie, non tractandi partes recepi, quamquam abducere animum a maerore intentione tractandi consolationis sit usus.“ Daß das letztere ein bei den Alten beliebtes Mittel war, den von Trübsal heimgesuchten Menschen allmählich dahin zu bringen, daß er sein Augenmerk auf andere Dinge richte und so von der Trauer immer weniger niedergestimmt werde, dafür einige Beweise. Seneca, Ad Marciam[2]): „. . . quis enim erit finis? omnia in supervacuum temptata sunt: fatigatae adlocutiones amicorum, auctoritas magnorum et adfinium tibi virorum: studia . . . surdas aures inrito et vix ad brevem occupationem proficiente solacio transeunt. illud ipsum naturale remedium temporis, quod maximas quoque aerumnas conponit, in te una vim suam perdidit.“ Ad Marciam[3]): „manet tibi, Marcia, etiam nunc ingens tristitia . . . quotiens aliud egeris, animus relaxabitur.“ Ad Polybium[4]): „monstrabo etiam nunc non quidem firmius remedium, sed familiarius. si quando te domum receperis, tunc erit tibi metuenda tristitia . . . itaque non est quod

[1]) Die vorhergehenden cc. 11—13 enthalten unter anderm eine Erörterung über die beiden Naturen in Christo. Auffällig ist darin, daß der Redner mit großer exegetischer Freiheit die Worte des Ps. 86, 5, die sich auf die Herrlichkeit des neuen Jerusalem beziehen, in welches die Völker eingehen, auf die Menschwerdung Jesu Christi deutet, was doch garnicht als berechtigt erscheint.

[2]) c. 1, 25. K. pag. 121.

[3]) c. 8. K. pag. 128.

[4]) c. 8. K. pag. 278.

ullum tempus vacare patiaris a studiis: tunc tibi litterae tuae tam diu ac tam fideliter amatae gratiam referant . . tutum id erit omne tempus, quod illis tuendum commiseris . . .“ Plutarch, Ad uxorem[1]): „. . . ἐν δὲ τοῖς τοιούτοις ὁ μάλιστα τῆς μνήμης τῶν ἀγαθῶν ἀπαρυτόμενος καὶ τοῦ βίου πρὸς τὰ φωτεινὰ καὶ λαμπρὰ μεταστρέφων καὶ μεταφέρων ἐκ τῶν σκοτεινῶν καὶ ταρακτικῶν τὴν διάνοιαν ἢ παντάπασιν ἔσβεσε τὸ λυποῦν, ἢ τῇ πρὸς τοὐναντίον μίξει μικρὸν καὶ ἀμαυρὸν ἐποίησεν . . .[2])“.

Mit c. 15 beginnt unser Redner von neuem die Bitterkeit seines herben Verlustes zu schildern. Was er in cc. 15—19 sagt, läßt keine streng logische Disposition erkennen. Demnach dürfte es am einfachsten sein, dafür die Anordnung anzunehmen, wie sie Ambrosius selber zu empfehlen scheint, nämlich:

a) „Quid enim referam tantae gratiae, tanto labori?“ cc. 15—19.

b) „Quid igitur nunc agam, cum omnes vitae istius suavitates, cuncta denique solatia amiserim?“ cc. 20 bis 27.

Daß hier die Gedankenkette einen gewissen Abschluß findet, besagen die Worte des c. 27: „Quid enim superest suavitatis, quibus tam praedulce decus, tam clarum in his mundi tenebris lumen exstinctum est, in quo non nostrae solum familiae, sed totius patriae decus occidit.“

c) „Felix igitur tam opportuno obitu, quia non est in hunc servatus dolorem“. cc. 28—33.

d) „Haec intolerabilia. Quid enim tolerabile sine te . . .!“ „Cuius ego casum quo esset tolerabilior, nec praemeditari potui . . .“ cc. 34 sqq.

Durchgehen wir jetzt die einzelnen Gedanken, die in diesen Abschnitten ausgesprochen sind. „Quid enim

---

[1]) c. 8.

[2]) Ferner Seneca, Ad Helviam c. 17. K. pag. 266. Cicero, Ad Atticum XII, 14, 3 „. . . quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer . . .“ (Fragm. I, pag. 332 der Ausgabe Cicero, ed. C. F. W. Müller, pars IV, vol. III.)

referam tantae gratiae, tanto labori[1])", so fährt Ambrosius mit seiner Klage fort und gibt sich selbst die Antwort auf die Frage: „nonnisi lacrimis tua tibi rependere possum beneficia . . . fortasse securus meriti tui, quas solas superstites habeo lacrimas, non requiris. Nam etiam cum adhuc viveres, flere prohibebas, moeroremque magis nostrum . . . tibi testabaris esse dolori . . . Prohibent ulterius prodire lacrimae . . . prohibet etiam tui gratia; ne dum nostra deflemus, de tuis meritis desperare videamur." Vergleichen wir damit Seneca, Ad Polybium[2]): „illud quoque te non minimum adiuverit, si cogitaveris, nulli minus gratum esse dolorem tuum, quam ei, cui praestari videtur. torqueri te ille non vult . . . ille desiderio tibi esse vult, tormento esse non vult; quid itaque iuvat dolori intabescere quem . . . finiri pater tuus cupit . . . pro certo habendum est, nihil esse illi acerbius, quam si tibi hic casus eius acerbus est[3])." Das Gemeinsame beider Stellen ist: erstens: den Verstorbenen ist die Klage um sie nicht angenehm; zweitens: um die Verstorbenen zu weinen ist ein Zeichen des Mißtrauens (so Ambrosius)[4]), nach heidnischer Auffassung ein Zeichen des Neides. Daraus ergibt sich, daß eine übermäßige Trauer auf jeden Fall zu unterbleiben hat[5]).

---

[1]) c. 15.

[2]) c. 5, K. pag. 275.

[3]) Ferner: ad Polybium c. 9, K. pag. 280 „quid itaque desiderio eius macerer, qui aut beatus aut nullus est? beatum deflere invidia est . . ." Vergl. auch Propertius V, 11, 1 und dazu die Erklärungen.

[4]) De exc. Satyri II, 8: „Quin etiam hoc ipsum irreligiosum puto erga ipsorum memoriam, quos dolemus amissos . . . diffidere potius quam sperare de meritis defunctorum: et poenae addictos, quam immortalitati debitos, quos dilexeris, aestimare." Ibidem c. 14: „Duo sunt enim, quae maxime angunt, aut desiderium eorum quos amisimus . . . aut quod eos vitae suavitate privatos, ereptos laboris sui fructibus arbitremur".

[5]) Die Klage ist in diesem Teile gerade dadurch besonders wirkungsvoll ausgedrückt, daß uns der Bischof zunächst andeutet, welche Hoffnungen er an die Rückkehr seines Bruders geknüpft hat

Die Gedanken beider Autoren und die Art der Darstellung sind einander sehr ähnlich, sodaß es wenigstens möglich ist, daß Ambrosius auch an dieser Stelle von den alten Konsolationen abhängig ist.

Der heilige Redner hat soeben anerkannt, daß er seiner Klage Einhalt tun müsse. Trotzdem übermannt ihn doch wieder der Schmerz, und er fährt also fort[1]): „Quid igitur nunc agam, cum omnes vitae istius suavitates, cuncta solatia, cuncta denique ornamenta amiserim?“ Er schildert uns mit der größten Anschaulichkeit, wie getreulich Satyrus ihn bei all seinen Geschäften unterstützte, wie herzlich die Brüder einander liebten, und wie sehr der eine um des andern Wohl besorgt war. Frühzeitig sei ihm der Bruder entrissen worden, schmerzlich sei er deswegen getroffen; er freue sich aber doch, daß Satyrus durch sein Dahinscheiden so vielen Gefahren und Leiden, denen wir hienieden ausgesetzt sind, entgangen sei. Der frühzeitige Tod des Bruders gibt dem Redner also einerseits Anlaß zur Klage, anderseits auch zum Troste.

Daß ein früher Tod nicht nur gut, sondern selbst wünschenswert ist, insofern als er uns von vielen Übeln befreit, wird auch von den Verfassern antiker Trostschriften hervorgehoben. Zum Belege dafür diene Seneca, Ad Marciam[2]). Dort heißt es: „cogita, quantum boni opportuna mors habeat, quam multis diutius vixisse nocuerit.“ Zum Beweise dieses Satzes führt Seneca Beispiele großer Männer Roms an, denen gerade ein längeres Leben zum Nachteil gewesen ist. Den Hauptgedanken seiner Ausführung zusammenfassend, sagt er dann: „nihil ergo illi mali immatura mors adtulit, omnium etiam malorum remisit potentiam[3])“.

---

und demgegenüberstellt, wie er nun sehen muß, daß all jene schönen Träume zunichte geworden sind.

[1]) c. 20.

[2]) c. 20. K. pag. 144, 145.

[3]) Andere Stellen: Cicero, tuscul. I, 34, 84; 35, 86; 39, 93; Plutarch, Ad Apoll. c. 24: „ὄντων οὖν σοι παμπόλλων παραδειγμάτων περὶ τούτου, τὸν

Halten wir dieser Stelle des S. die Worte des Mailänder Bischofs entgegen. Der Redner beginnt mit dem Gedanken: „Ego vero te, frater, cum vitae tuae flore, tum mortis commoditate beatum arbitror. Non enim nobis ereptus es, sed periculis.“ Im weitern bemerkt er, daß Satyrus, falls er noch lebte, das Unglück auch erfahren hätte, woran Ambrosius und mit ihm viele andere so schmerzlich tragen. Zu Beginn des c. 33 sagt er alsdann abschließend: „Felix igitur tam opportuno obitu, quia non est in hunc servatus dolorem.“

Vergleichen wir nun die an beiden Stellen ausgesprochenen Gedanken miteinander. Seneca behauptet: Die Gestorbenen sind frei von den Sorgen und Mühen dieses Lebens[1]), während viele andere Menschen, — er führt dafür historische Beispiele an — die während ihres Lebens anfänglich in Ehren standen, später ins Unglück gestürzt sind. Diesem wären sie sicherlich entgangen, falls sie früher gestorben wären; darum können wir uns einen recht frühen Tod nur wünschen. Dasselbe will der Hauptsache auch unser Bischof sagen; er tut es auch in derselben Form wie der heidnische Autor. Zuerst stellt er nämlich in c. 31 den Satz auf: „Ego . . . te frater . . . mortis commoditate beatum arbitror. Non enim nobis ereptus es sed periculis[2]“). Dann läßt er eine Aufzählung der Greueltaten folgen, welche von den Barbaren in Oberitalien verübt wurden[3]), um schließlich mit der tröstlichen Überzeugung zu enden: „Felix igitur tam opportuno obitu . . .“[4]).

θάνατον οὐκ ὀλίγους ἀπαλλάττειν μεγάλων καί χαλεπῶν κακῶν. . .“ — Hieronymus, epist. 60, 342.

[1]) Seneca, Ad Marciam, pag. 143 „cogita nullis defunctum adfici malis“. 148 „scies optime cum his agi, quos natura . . . . cito in tutum recepit.“

[2]) Vergl. die Stelle aus Seneca Seite 40, „cogita . . .“

[3]) Bei Seneca haben wir eine Schilderung des traurigen Schicksals großer Männer.

[4]) Ebenso beschließt auch Seneca den Gedankengang; „nihil ergo illi mali immatura mors adtulit . . .“ Seite 40.

Die weitgehende Übereinstimmung zwischen Ambrosius und Seneca wird nicht durch Zufall, sondern durch eine direkte Abhängigkeit des Ambrosius zu erklären sein.

In cc. 28, 29 stattet Ambrosius den Zuhörern den Dank für ihr Mitempfinden ab und daran anknüpfend betont er mit biblischer Begründung das Verdienstliche der Teilnahme am Leid des Nächsten. Er erwähnt, daß die Apostelgeschichte mit Genugtuung hervorhebt, wie alle Frauen um Tabithas Tod trauern, er beruft sich ferner auf den Bericht des Evangeliums, welches mit besonderem Nachdruck bemerkt, daß die Einwohner von Naim von innigstem Mitleid mit der Witwe ergriffen, die Leiche des Jünglings zum Grabe geleiten. Damals, so fährt er fort, hat der Heiland durch ein Wunder augenscheinlich dargetan, daß ihm das Mitleid der Bewohner Naims wohlgefällig war, denn er rief den Jüngling ins Leben zurück. Im vorliegenden Fall hat der Herr freilich ein solches Wunder nicht gewirkt, aber die Teilnahme der Anwesenden ist ihm ebenso wohlgefällig wie damals. Die Worte des Redners lauten[1]: „Non inquam, dubium est Christum misericordia motum, cum vos flentes videret. Etsi nunc non tetigit loculum, suscepit tamen commendatum spiritum: etsi non appellavit corporis voce defunctum, divinae tamen potestatis auctoritate a cruciatibus mortis et a nequitiae spiritalis incursionibus eius animam liberavit, etsi non resedit in loculo, qui erat mortuus, tamen requievit in Christo".

Einen sehr großen Teil seiner Trauer schreibt der heilige Redner der Tatsache zu, daß er an den Tod seines Bruders vorher niemals gedacht habe; hätte er dies aber getan, dann wäre sein Schmerz sicherlich nicht so bitter geworden[2]).

Daß es für den Menschen sehr vorteilhaft ist, im voraus an die Leiden zu denken, die ihn etwa treffen

[1]) c. 29.

[2]) c. 35, c. 40.

können, wird auch von den Verfassern der consolationes betont. Cicero sagt beispielsweise über diesen Gegenstand[1]): „Haec igitur praemeditatio malorum lenit eorum adventum, quae venientia longe ante videris“[2]). Seneca drückt sich darüber also aus[3]): „unde ergo tanta nobis pertinacia in deploratione nostri? . . . quod nihil nobis mali antequam eveniat, proponimus, sed ud immunes ipsi et aliis pacatius ingressi iter alienis non admonemur casibus . . .; quae multo ante praevisa sunt, languidius incurrunt — . . ., aufert vim praesentibus malis, qui futura prospexit“. Denselben Gedanken kleidet er an einer andern Stelle[4]) in folgende Worte: „Illi me iusserunt stare adsidue velut in praesidio positum et omnis conatus fortunae et omnis impetus prospicere multo ante quam incurrant. illis gravis est, quibus repentina est: facile eam sustinet, qui semper expectat[5])“. Zuletzt führen wir noch die Worte des Plutarch an. Wir lesen in seiner Trostschrift ad Apollonium[6]): „Ἀλλ’ἐγὼ οὐκ ἤλπιζον, φησίν, τοῦτο πείσεσθαι οὐδὲ προσεδόκων. Ἀλλ’ἐχρῆν σε προσδοκᾶν, καὶ προκατακερικέναι τῶν ἀνθρωπείων τὴν ἀδηλότητα καὶ οὐδένειαν, καὶ οὐκ ἂν νῦν ἀπαράσκευος, ὥσπερ ὑπὸ πολεμίων ἐξαίφνης ἐπελθόντων ἐλήφθης“[7]).

Wir müssen deshalb annehmen, daß unser Redner auch an dieser Stelle von den heidnischen Vorlagen beeinflußt ist; aber nicht ganz folgt er seinen Vorbildern, sondern zeigt dadurch eine gewisse Selbständigkeit, daß er den Gedanken von der praemeditatio malorum[8]) nicht in dem der Antike geläufigen Sinne, sondern gerade dazu

---

1) Tusc. III, 14, 29.

2) Davon spricht er auch III, 15, 31; 23, 55.

3) Ad Marciam c. 9, K. pag. 128.

4) Ad Helviam c. 5, K. pag. 249.

5) Davon auch de tranquillitate animi c. 11, 6, K. pag. 211.

6) c. 21.

7) Siehe auch Hieronymus, epist. 60, 342.

8) Er stammt von den Kyrenaikern. Cicero, tusc. III, 13, 28; 14, 29; 15, 31.

verwertet, um der Heftigkeit seines Schmerzes einen noch ergreifenderen Ausdruck zu geben. Eben deswegen sagt er c. 40: „et ideo", nämlich, weil ich niemals an seinen Tod gedacht habe, „excepi plagam, quam ferre non possum".

Die Abhängigkeit des Ambrosius leuchtet noch mehr ein, wenn man bedenkt, daß er im Eingang gerade den entgegengesetzten Gedanken ausspricht. Er sagt c. 1: „Memineram esse mortalem, nec fefellit opinio". Wenn er hier trotzdem den Gedanken geltend macht, daß er an den Tod nicht gedacht habe, so wird das wohl nur erklärlich unter der Voraussetzung, daß der Topos „praemeditatio malorum" ihm diese Wendung nahe gelegt hat.

Um alle Anklänge an die heidnischen Trostschriften und Leichenreden aus unserer Rede anzudeuten, sei noch auf eines hingewiesen. Im c. 36 heißt es: „Hoc solum dolebam, quod non ipse adsideres lecto, ac votivum mihi cum sancta sorore partitus officium morientis oculos digitis tuis clauderes"; in c. 37 klagt derselbe Redner: „Haec tu, frater, mihi iustius exhiberes. Haec ego a te expectabam, haec ego officia desiderabam". Dafür ein Gegenstück aus den Totenklagen der Alten. In der uns nur fragmentarisch erhaltenen laudatio Turiae ruft der überlebende Gatte voll Betrübnis aus[1]): „utinam vetus[tas tam eximia habuisset mutationem vice m[e]a, qua iustius erat cedere fato maiorem".

Bisher haben wir gezeigt, inwieweit Ambrosius im Inhalt seiner Rede von den antiken Vorbildern abhängig ist. Es fragt sich jetzt, inwieweit er in der ganzen Anlage des von uns behandelten Teiles der Rede den Vorschriften der antiken Rhetorik, speziell des Menandros, gefolgt ist.

Wir haben oben gefunden, daß der heilige Redner in cc. 7—41 lediglich den Zweck im Auge hat, uns zu zeigen, wie sehr er um den Tod des Satyrus betrübt ist. Daß dies tatsächlich seine Absicht ist, beweist zunächst

[1]) Corpus inscriptionum Latinarum VI, 1527, v. 29.

der Gedankengang, den wir vorher im einzelnen entwickelt haben; es ergibt sich zweitens aus den zahlreichen rhetorischen Fragen und den vielen Ausrufen, die eine deutliche Sprache der schmerzerfüllten Seele des Mailänder Bischofs sind. Die nachfolgenden Beispiele bezeugen die Richtigkeit unserer Ausführungen. „Atque utinam memoriae, ut gratiae, ita etiam vitae tuae hoc quidquid est quod spiramus, spirare possemus, dimidiumque meorum decideret temporum[1])!" „Quid agam, mei successor haeredis? quid agam vitae meae superstes? quid agam exsors huius quod cupio luminis[2])?" „O fallax laetitia! o incerta humanarum rerum curricula! . . . quid enim superest suavitatis, quibus tam praedulce decus, tam clarum in his mundi tenebris lumen extinctum est![3])" Sein Ziel erreicht Ambrosius schließlich auch dadurch, daß er absichtlich dem Glück der freudevollen Vergangenheit und allen seinen Wünschen die traurige Wirklichkeit entgegenstellt[4]). Auf allen diesen Wegen folgt er ganz und gar den rhetorischen Anweisungen des Menandros[5]).

Dieser Rhetor verlangt unter anderem, der Redner solle ausgehen ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου: für die weitere Ausführung gibt er die Vorschrift[6]): „συνεχῶς τὸν θρῆνον ἐμφανίζων . . . καὶ τὴν ἐρημίαν ὀδύρεται τὴν ἑαυτοῦ αὐτός".

Diesen Fingerzeig benutzt Ambrosius. Er erzählt uns beispielsweise in cc. 22, 23, 24, 25, 38, 39 viele Einzelheiten von dem zärtlichen Verhältnis, welches zwischen ihm und seinem Bruder herrschte. Wird nun der glücklichen Vergangenheit die traurige Gegenwart gegenüber-

---

[1]) c. 7.

[2]) c. 15.

[3]) c. 27. Andere Beispiele cc. 36, 37.

[4]) Sp. III, 413, 17 „καὶ ἐστέρησε τῆς ἐλπίδος καὶ γονέας καὶ πατρίδα."

[5]) Die in c. 19 enthaltenen Worte: „nihil profuit ultimos hausisse anhelitus" scheinen in Anlehnung an eine heidnische Sitte gesagt zu sein. Erwähnt wird diese Cicero, Verr. V, 118; Vergil, Aeneis IV, 684; Statius, silvae V, 1, 195. Der gegenteiligen Ansicht ist Ruland, Seite 12, Anm. 1.

[6]) Sp. III, 434, 19ff.

gestellt, wie Ambrosius es in unserer Rede tut, so erhält die Klage um den Toten eine tiefere Begründung.

Zeigt so dieser Teil der Rede große Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit den antiken Vorlagen, so weicht er doch darin von ihnen ab, daß in cc. 17, 18, 28—33, Trostsentenzen vorkommen, was der Theorie des Menandros unbekannt ist; dafür finden sich, um nur zwei Redner zu erwähnen, auch in den Reden des Libanios und Gregors von Nyssa keine Analoga.

Jetzt gehen wir in unserer Untersuchung zu den cc. 41—63 über, welche den besonderen Klagegrund enthalten, wogegen die in cc. 7—40 ausgeführten Gedanken mehr allgemeiner Natur waren.

Dem Vorwurfe, daß die Klage um Satyrus zu groß sei und der Schmerz unnötig auf die Spitze getrieben werde, — Menandros verlangt ja: ἐπὶ μέγεθος ἐγείρει τὴν συμφοράν — begegnet der heilige Redner durch das mit c. 41 beginnende Lob der Tugenden seines Bruders. Er handelt demnach wiederum ganz im Sinne des Menandros, bei dem die Begründung des θρῆνος und gleichzeitig der Übergang zum ἔπαινος so skizziert wird: „οὐ γὰρ ἦν ὁ τυχών, ἀλλὰ τοῖος καὶ τοῖος."

Was lehrt nun die Theorie des Menandros im einzelnen über die Darstellung des Lobes durch die Rede?

Unser Rhetor bemerkt in dem Traktat über die Monodie, welche sich der Hauptsache nach mit dem ersten Hauptteil der Trostrede deckt[1]): „συνίσταται . . . ἐκ τῶν ἐγκωμιαστικῶν γένους, φύσεως ἀνατροφῆς, παιδείας, ἐπιτηδευμάτων, πράξεων."

Der wichtigste dieser τόποι sind die πράξεις[2]). Für die rhetorische Bearbeitung der letzteren gilt das Gesetz, daß sie nach Tugenden zu ordnen sind[3]).

---

[1]) Sp. III, 413, 9 ff.

[2]) Sp. III, 420, 6 ff.

[3]) Sp. III, 373; 381: „διαίρει γὰρ ἁπανταχοῦ τὰς πράξεις ὧν ἂν μέλλῃς ἐγκωμιάζειν εἰς τὰς ἀρετάς . . . καὶ ὅρα, τίνων ἀρετῶν εἰσιν αἱ πράξεις;

Als Tugenden, die vorzugsweise zu behandeln sind, werden die sogenannten vier sokratischen Tugenden empfohlen[1]), welche in etwa den christlichen vier Kardinaltugenden entsprechen.

Wie diese Manier der Rhetoren, die Taten nach Tugenden zu disponieren entstanden ist und wie sie sich weiter entwickelt hat, zeigt in einer ausführlichen Abhandlung Friedr. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form (Leipzig, Teubner, 1901), namentlich in den Abschnitten, in welchen vom ἐγκώμιον die Rede ist.

Wie verfährt nun Ambrosius bei der Darstellung des ἔπαινος?

Nach einer Digression über das gegenseitige herzliche Verhältnis der Geschwister zu einander beginnt er ohne eine entsprechende Überleitung mit c. 42 die Schönheit der Tugenden des Satyrus zu loben. Die oben angeführten τόποι ἐγκωμιαστικοί benutzt er nicht, jedenfalls deswegen, weil es ihm als einen christlichen Redner darauf ankommt, vor seinen Zuhörern nur das lobend hervorzuheben, was dem Christen am wertvollsten ist, nämlich den Tugendschmuck der Seele.

Er beginnt das Lob in c. 42 mit einer Erörterung über die Klugheit. Seine Worte lauten: „Non mediocris igitur prudentiae testimonium, quae ita a sapientibus definitur:

---

381 ἐρεῖς δὲ τὰς πράξεις καθ' ἑκάστην μὲν τῶν ἀρετῶν." Cicero, De oratore II, 16, spricht im allgemeinen von der Behandlung der πράξεις nach Tugenden. In der Rhetorika ad Herennium heißt es über diesen Gegenstand c. 15 „ad omnes res, in quibus animus hominis maxime consideratur, illae quattuor virtutes erunt accomodandae". Das gleiche sagt Quintilian III, 7, 15.

[1]) Cicero erwähnt sie „de officiis" I, c. 4ff. in der Reihenfolge: sapientia, iustitia, fortitudo, temperantia. Ebenso zählt sie Ambrosius „de officiis" I, 115 auf. Nach dem Standpunkte der Stoiker sind die Grundtugenden diese: φρόνησις (Klugheit), ἀνδρεία (Tapferkeit), σωφροσύνη (Mäßigkeit), δικαιοσύνη (Gerechtigkeit). In dieser Reihenfolge werden sie auch in unserer Rede behandelt; angedeutet ist eine solche Folge der Tugenden in Ambrosius' de officiis I, 27, 126, besonders 129.

Bonorum primum esse Deum scire, et verum illud atque divinum pia mente venerari . . . secundum autem, in proximos a divino illo fonte atque caelesti naturae derivare pietatem[1]), quod etiam mundi sapientes[2]) nostris hausere de legibus. Neque enim derivare ista in hominum disciplinas, nisi de caelesti illo divinae legis fonte potuissent." Dann zeigt der hl. Redner, wie das Gesagte treffend auf seinen Bruder Satyrus paßt[3]).

---

[1]) Für die Worte „in proximos a divino illo fonte . . . derivare pietatem" sei verwiesen auf Lactanz, lib. VI, 9, 1ff. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte (Leipzig, Teubner 1908[2]) bemerkt auf Seite 129, wo er von Lactanz spricht: „Die Gotteserkenntnis . . . ist die Quelle jeder Sittlichkeit." Seite 385 „Die prudentia als Gottesverehrung, Quelle aller Tugenden: quo advertimus illud ab huius saeculi translatum magis, quam inventum sapientibus."

Daß bei Ambrosius gleichfalls die sapientia die höchste Tugend ist, werden wir weiter unten in einem andern Zusammenhang bemerken. Während Cicero, De off. I, cc. 4, 5 aus dem Begriff des Sittlichen die vier Kardinaltugenden ableitet, vertreten Lactanz und Ambrosius den christlichen Standpunkt; sie leiten aus der Erkenntnis Gottes die Tugenden ab.

[2]) Welche sapientes hier gemeint sein können, darüber siehe die Anmerkung zu diesen Stellen in den Ausgaben von Migne und Schenkl.

Für die Worte „nostris hausere de legibus" finden wir eine treffliche Erklärung in dem Buche von Zielinski. Seite 132ff. handelt er von der Pflichtenlehre des Ambrosius und sagt dazu: „So muß denn jede ciceronianische Sittenregel einen Beglaubigungsschein aus dem alten oder neuen Testamente mitbringen, wenn sie passieren soll . . . Das mehrfach betonte Ergebnis ist, daß Cicero und die heidnischen Philosophen alles Gute, das sie bieten, aus dem alten Testament geschöpft haben."

[3]) Im Anschluß an unsere vorangegangenen Ausführungen bemerken wir hier zu den Worten in c. 45: „est ergo prudentis agnoscere se ipsum et quemadmodum a sapientibus definitum est, secundum naturam vivere": Es scheint, daß Ambrosius an dieser Stelle die Philosophie der Stoa im Auge hat. Die Stoiker behaupteten, der sittliche Lebenszweck des Menschen sei, der Natur gemäß zu leben (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Der Begriff der φύσις wurde von den einzelnen Vertretern dieser philosophischen Richtung verschieden bestimmt.

Diesen Ansichten gegenüber stellt der Mailänder Bischof die christliche Auffassung des secundum naturam vivere. Hat der Mensch,

An erster Stelle vernehmen wir, wie treu der Verstorbene in der Verehrung Gottes gewesen ist. Zu diesem Zwecke erzählt uns Ambrosius, wie sein Bruder, welcher das Allerheiligste Altarsakrament bei sich trug[1]), bei Gelegenheit eines Schiffbruches ohne jede weitere Besorgnis sich ins Meer stürzte, da er der festen Überzeugung lebte, das Sakrament werde ihn beschützen. Tatsächlich habe er lebend das Ufer erreicht. Nach seiner wunderbaren Rettung sei Satyrus sofort zur Kirche geeilt, um Gott für den wunderbaren Gnadenbeistand seinen Dank zu zollen. Sehnsüchtig habe er auch nach dem Empfang der heiligen Taufe verlangt; um ihrer Gnadenwirkungen teilhaft zu werden, habe er nur von einem katholischen Bischof getauft werden wollen.

Zweierlei ist in dieser Darstellung besonders in theologischer Hinsicht interessant.

Wir wissen, daß in den ersten Zeiten des Christentums die hl. Kommunion den Gläubigen nicht bloß in der Kirche zum sofortigen Genuß gespendet, sondern auch nach Hause mitgegeben wurde, damit sie namentlich in der Stunde der Gefahr den Leib des Herrn empfangen konnten. Daß diese Praxis noch im 4. Jahrhundert üblich war, besagt c. 45: „. . . quos initiatos esse cognoverat, ab his divinum illud fidelium sacramentum poposcit."

Beachtenswert sind alsdann die Ausführungen in c. 47. Hier betont der hl. Redner die Notwendigkeit der Ver-

---

so will er wohl sagen, Gott und sein Verhältnis zu Gott erkannt, dann ist es ein Zeichen von großer Klugheit, jener Erkenntnis gemäß sein Leben einzurichten. Das wußte und das tat auch Satyrus, ist hier der weitere Gedanke des hl. Redners. An dem Beispiele der leblosen Natur (natura duce c. 46) hatte er die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott erkannt; — entsprechend behauptet die Stoa, das Ziel des menschlichen Lebens solle der Natur abgelauscht sein — darum vergaß er nach seiner wunderbaren Rettung nicht, Gott dafür stets dankbar zu sein.

[1]) Beachten wir in c. 43 die Bemerkung über die Art und Weise, wie Satyrus das Altarsakrament bei sich trug: „Etenim ligari fecit in orario, et orarium involvit collo, atque ita se deiecit in mare."

bindung mit Rom und die Verwerflichkeit des Schismas. Satyrus, sagt er, hatte ein großes Verlangen nach der hl. Taufe; er wollte aber nur von einem katholischen Bischof getauft werden, um so bestimmt ein Mitglied der wahren Kirche zu werden. Aus diesem Grunde forschte er sorgfältig nach, ob der Bischof, der ihn taufen sollte, in Gemeinschaft mit dem Papste zu Rom und den übrigen katholischen Bischöfen stand[1]); er wußte nämlich, daß es keineswegs genügt, wenn man den wahren Glauben hat, aber außerhalb der Kirchengemeinschaft steht; Christus, so argumentierte er, hat für die Kirche gelitten, welche sein mystischer Leib ist, und wer sich freiwillig von diesem Leibe trennt, kann darum unmöglich Gott gefallen.

In c. 48 faßt der Bischof das bisher über die prudentia Gesagte noch einmal zusammen und schließt das Lob dieser Tugend mit den Worten: „Nihil igitur ea prudentia sapientius, quae divina et humana secernit." Durch einen solchen Abschluß will Ambrosius hier deutlich seine Meinung kennzeichnen, daß an erster Stelle unter allen Tugenden die Klugheit steht[2]), während sein Vorbild Cicero[3]) der iustitia den Vorrang einräumt[4]).

---

[1]) Aus diesen Worten ist nicht zu schließen, daß Ambrosius die Ketzertaufe für ungültig hält: es handelt sich an dieser Stelle nicht um die Gültigkeit der Taufe, sondern um den Eintritt in die wahre Kirchengemeinschaft. Es heißt allerdings in dem Buche de mysteriis, c. 4: „Non sanat baptismus perfidorum, non mundat, sed polluit", doch der Gegensatz „populus Christianus" und „perfidi" weist darauf hin, daß in diesem Zusammenhang unter „perfidi" nicht die Häretiker, sondern die Ungläubigen (spez. die Juden) gemeint sind. Ambrosius stellt hier der christlichen Taufe die außerchristliche gegenüber.

[2]) Ambrosius, De officiis, I, 115 ff.

[3]) Cicero, De officiis, I, 7—18.

[4]) Zielinski spricht Seite 136, 137 von der Pflichtenlehre des Ambrosius und Cicero und sagt unter anderem: „Dieser (Cicero) hatte nun . . . den Primat des sozialen Triebes und somit der Gerechtigkeit verkündet; in die christliche Weltanschauung kann diese rein menschliche Schätzung nicht übergehen . . . So wird denn auch hier ganz folgerecht im Gegensatz zu Cicero der Primat der Weisheit aufgestellt."

In c. 49 gedenkt A. noch der großen Beredsamkeit des Verstorbenen und erklärt, er wolle darüber nicht viel Worte machen und lieber dem sich zuwenden, was der Tote selber, seitdem er ein Christ geworden, für wichtiger gehalten habe.

Wir haben bisher den Inhalt der Kapitel dargelegt, in welchen von der prudentia die Rede ist. Betrachten wir jetzt die rhetorische Behandlung dieses Stoffes.

Um die Klugheit seines Bruders zu illustrieren, führt Ambrosius die einzelnen Tatsachen, aus denen die prudentia des Verstorbenen ersichtlich ist, nach einer bestimmten Disposition an. Er schildert beispielsweise, was Satyrus in seiner prudentia cum fide — er glaubte sich im Besitze des Sakramentes völlig gesichert gegen die Gefahr — cum fortitudine — er rang tapfer gegen die Wogen, die ihn zu verschlingen drohten — cum gratitudine — nach der Rettung war sein erster Gang zur Kirche, um Gott zu danken — cum cautione — er wollte nur von einem katholischen Bischof getauft werden — getan hat. Daß der hl. Redner alle diese Fakta unter den Begriff der prudentia subsumieren will, zeigen die oben zitierten Worte des c. 48: „Nihil igitur ea prudentia sapientius . . .“

Wie kommt der Bischof zu dieser Art und Weise der Verarbeitung des Themas? Er ahmt Cicero nach, welcher in seiner Schrift, De oratore, über die Lobrede schreibt[1]): „Qui laudabit quempiam, intelliget exponenda sibi esse fortunae bona . . . deinde quid sapienter, is quem laudet, quid liberaliter, quid fortiter, quid iuste, quid magnifice, quid pie, quid grate, quid humaniter, quid denique cum aliqua virtute aut fecerit aut tulerit.“ Ferner sagt Cicero[2]): „Virtus autem, quae est per se ipsa laudabilis et sine qua nihil laudari potest, tamen habet plures partes, quarum alia est alia ad laudandum aptior . . . in laudando iungenda sunt . . . genera virtutum.“

[1]) II, 11, 46.

[2]) De oratore II, 84, 343 ff. und II, 85, 345.

Ein Vergleich dieser Worte mit der Darstellung der prudentia bei Ambrosius zeigt deutlich, daß unser Bischof die Regeln der heidnischen Redetechnik sorgsam befolgt hat.

Auffällig ist, daß Ambrosius mit der prudentia die eloquentia verbindet, obgleich nach unserem Empfinden ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Tugenden nicht besteht. Diese Verbindung entspricht hingegen völlig den Anschauungen Ciceros, für den Klugheit und Beredsamkeit ein Ganzes bilden[1]). In dieser Auffassung ist der römische Redner freilich auch nicht originell, er folgt darin seinen griechischen Vorbildern[2]).

In c. 50ff. spricht der Bischof von Mailand von der fortitudo und continentia. Er zeigt uns in wenigen Worten, wie sich die erstere insbesondere im Bestehen von Gefahren, im Aushalten von Strapazen und bei der Ausführung aller Unternehmungen betätigt hat.

Ausführlicher handelt er von der continentia in ihren verschiedenen Erscheinungen. So hebt er als rühmenswert hervor:

a) er liebte die hl. Einfalt, cc. 51, 52;
b) er war ein Freund der Keuschheit und bewahrte sie, ohne durch einen bestimmten Stand oder durch ein Gelübde in besonderer Weise dazu verpflichtet zu sein, cc. 53, 54;
c) er hatte kein übermäßiges Verlangen nach irdischem Besitz, c. 55;
d) er vermied die Genußsucht, c. 56.

Daran anschließend erwähnt Ambrosius mehrere Anlässe, aus denen die iustitia seines Bruders erkennbar ist. Die Disponierung dieses Abschnittes lautet:

a) gerecht war er gegen alle Menschen, c. 58;
b) gerecht war er gegen die Verwandten, c. 59;

---

[1]) Seine darauf bezüglichen Worte lauten: „Sed est eloquentiae sicut reliquarum rerum fundamentum sapientia“ (Orator 70).

[2]) In den Tuscul. I, 4, 7 nennt er Aristoteles: „Aristoteles . . . docere coepit . . . prudentiam cum eloquentia iungere.“

c) gerecht war er gegen die Armen, c. 60/61;
d) gerecht war er gegen die Bösen, c. 62.

Wenn der Bischof in b bis d auch die Wohltätigkeit in den Begriff der iustitia hineinbezieht, was für uns ungewohnt ist, so ist dieses aus seiner Anlehnung an Cicero zu erklären, dem er sich in seiner Pflichtenlehre eng anschließt[1]).

Eine Bemerkung erheischt das c. 57. Darin lesen wir: „Superest ut ad conclusionem cardinalium virtutum etiam iustitiae partes in eo debeamus advertere. Nam etsi cognatae sint inter se, concretaeque virtutes, tamen singularum quaedam forma expressior desideratur, maximeque iustitiae. Ea enim sibi parcior foris tota est, et quidquid habet quadam inclementia sui, dum rapitur amore communi, transfundit in proximos." C. 58: „Sed huius multiplex est species. Alia erga propinquos, alia erga universos, alia erga Dei cultum, vel adiumentum inopum . . ."

Wir fragen: warum hat Ambrosius diese Erörterung über die partes iustitiae und über ihre verschiedenen Betätigungsgebiete eigens vor das Lob der iustitia gesetzt?

Durch den Zusammenhang bedingt ist jene Vorrede zur iustitia nicht, denn ohne Störung des Gedankenganges könnte sich an den ersten Satz des c. 57 sofort c. 58 anreihen.

Offenbar wollte unser Redner mit jenen Worten das Thema ankündigen, welches er im nunmehr folgenden Abschnitt erörtert, um hierdurch die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer zu fesseln.

Einen solchen vorhergehenden Hinweis auf den bald zu behandelnden Stoff finden wir bereits in c. 42, worin Ambrosius zunächst allgemein vom Wesen der prudentia spricht, um alsdann von c. 43 ab eine ausführliche Schilderung der Klugheit folgen zu lassen. Das gleiche gilt auch vom c. 51; an eine Definition der simplicitas

[1]) Ambrosius, De officiis I, 30, 143. Cicero, De officiis I, 7, 20. Zielinski bemerkt auf Seite 134: „Im übrigen folgt Ambrosius seinem Vorbilde durchaus, auch dort, wo er der Gerechtigkeit im engern Sinne die Wohltätigkeit angliedert."

im Anfange des Kapitels knüpft sich eine eingehendere Darstellung der continentia.

Dies vorausgeschickt, behaupten wir, daß Ambrosius jene Vorreden zu den verschiedenen virtutes deswegen in seiner Rede eingefügt hat, weil die antike Rhetorik es so verlangte. Sagt doch der Redner selbst[1]): „Sed hoc artis est, ut primo officium definiatur, postea certa in genera dividatur[2])" Diese Worte treffen auf die von uns erwähnten Einleitungen und die ihnen folgenden Ausführungen zu. Auch Menandros hat ohne Zweifel solche Vorreden im Sinne, wenn er sagt[3]): „Χρὴ δὲ γιγνώσκειν καὶ φυλάττειν τὸ παράγγελμα, ὅτι ὅταν μελλήσεις ἀπὸ κεφαλαίου μεταβαίνειν εἰς κεφαλαῖον, δεῖ προοιμιάζεσθαι περὶ οὗ μέλλεις ἐγχειρεῖν, ἵνα προσεκτικὸν τὸν ἀκροατὴν ἐργάσῃ, καὶ μὴ ἐᾷς λανθάνειν μηδὲ κλέπτεσθαι τῶν κεφαλαίων τὴν ζήτησιν· αὐξήσεως γὰρ οἰκεῖον τὸ προσεκτικὸν ποιεῖν τὸν ἀκροατὴν καὶ ἐπιστρέφειν ὥσπερ μεγίστων ἀκούειν μέλλοντα."

Mit c. 62 schließt Ambrosius das Lob der Tugenden ab. In c. 63 faßt er in einigen Worten alles das zusammen, was er in seinem Bruder besessen. Der Verlust eines so tugendhaften Mannes, versichert er, müsse ihm nicht nur jetzt, sondern notwendigerweise auch in der Folgezeit großen Schmerz bereiten.

Es erfüllt somit dieser Abschnitt vollkommen den Sinn der Worte des Menandros: „οὐ γὰρ ἦν ὁ τυχών, ἀλλὰ τοῖος καὶ τοῖος, διὸ οὐ μέμφομαι πενθοῦντας καὶ ζητοῦντας τοιοῦτον"; er entspricht aber auch dem dritten Abschnitt in dem ersten Hauptteil des λόγος παραμυθητικός, welcher ἀπὸ τοῦ μέλλοντος χρόνου handeln soll.

Fassen wir nun unser Urteil über die Anlage des ἔπαινος zusammen. Die ersten τόποι ἐγκωμιαστικοί, die von

---

[1]) De officiis I, 116.

[2]) Diese Worte sind vielleicht in Anlehnung an Cicero, Orator 116, 117 bezw. Cicero, De oratore II, 31, 133—145; 39, 164—166 gesagt.

[3]) Sp. III, pag. 372.

Menandros genannt werden, übergeht unser Redner ganz. Er streift nur die ἐπιτηδεύματα: Satyrus verwaltete das Vermögen und reiste sogar nach Afrika, um eine Schuld einzutreiben. Ausführlich spricht der Mailänder Bischof nur von dem letzten, wichtigsten τόπος, den Menandros nennt, von den πράξεις, und diese disponiert er, ganz wie jener Rhetor es verlangt, nach Tugenden.

Um ein vollständiges Bild von der Anlage des ἔπαινος bei Ambrosius zu gewinnen, vergleichen wir diesen Teil unserer Rede mit den entsprechenden Abschnitten in den Trostreden des Gregor von Nyssa, Dio Chrysostomus u. a.

Gregor behandelt beispielsweise in der Rede auf Meletios das Lob seines Toten in dieser Weise: „Οὐκοῦν γνῶτε τίς ὁ πατὴρ . . . εὐγενὴς τῶν ἀφ' ἡλίου ἀνατολῶν, ἄμεμπτος, δίκαιος, ἀληθινός, θεοσεβής, ἀπεχόμενος ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πράγματος . . .“ Darauf, von der Mitte des Abschnittes B, pag. 858, lobt er τὸ εἶδος τοῦ σώματος καὶ τῆς ψυχῆς εὐφυΐαν; vom Ende des Abschnittes B bis zum Schluß von A, pag. 860 werden die Leiden und Taten des Meletios auf der Synode hervorgehoben; die ganze Darstellung dieses Teiles ist so gehalten, daß aus den Taten jedesmal die betreffenden Tugenden hervorleuchten. Sodann wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß Gregorios jedem Topos einen θρῆνος beifügt und auch Vergleiche heranzieht, um die Tugenden seines Toten in ein noch schöneres Licht zu stellen. Diese Anwendung von Vergleichen entspricht ganz der von Menandros aufgestellten Regel[1]): „τίθει δὲ καὶ σύγκρισιν ἐφ' ἑκάστῳ τῶν κεφαλαίων τούτων . . . καί τοιαῦτα ἀνευρὼν παραδείγματα.“

Unsere Rede unterscheidet sich demnach ihrer Anlage nach ganz bedeutend von der Rede auf Meletios.

Dasselbe gilt von einem Vergleich mit Dionis Chrysostomi oratio XXIX „Melancomas“; dort wird gelobt γένος (2), φύσις, κάλλος (3—7), ἀνδρεία καὶ νῖκαι (8—16),

---

[1]) Sp. III, pag. 372.

εὐψυχία, ἐγκράτεια, σωφροσύνη (17 ff.); ferner mit Aristidis oratio XI „εἰς Ἑτεωνέα ἐπικήδειος", worin c. 3 γένος, c. 4 τροφὴ καὶ φύσις, cc. 4—9 εἶδος, τρόπος, παιδεία, αἰδὼς usw. als rühmenswert besprochen worden; endlich mit „εἰς Ἀλέξανδρον"; hier behandelt c. 5 γένος, c. 6 παιδεία, c. 16 liberalitas, c. 22 honores, c. 27 bringt die συγκρίσεις und c. 28 den μακαρισμός.

Die Vergleichung unserer Rede mit den eben kurz skizzierten λόγοι führt zu dem Resultat, daß Ambrosius in der Disponierung und rhetorischen Darstellung des ἔπαινος sich lediglich nach den rednerischen Gesetzen gerichtet hat, wie sie Cicero für die laudationes der Nachwelt überliefert hat. Daß die laudatio in der Zeit nach Ciceros Tod in Rom wirklich nach den virtutes disponiert wurde, wird erhärtet durch Tacitus, Annales II, 72/73: „funus — nämlich des Germanicus — sine imaginibus et pompa, per laudes ac memoriam virtutum celebre fuit."

c) Zweiter Hauptteil.

Die Trostgründe.

Bei Menandros lesen wir über diesen Abschnitt des παραμυθητικὸς λόγος[1]): „Ἐπὶ δεύτερον ἥξεις μέρος τοῦ λόγου, τὸ παραμυθητικόν. ἄρξῃ δὲ οὕτως πως: . . . τὸν μὲν φύντα . . . χρὴ . . . θρηνεῖν εἰς ὅσα ἔρχεται κακά, τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων . . . καὶ φιλοσοφῆσαι δ' ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον, καθ' ὅλου περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρωπίνων τὸν θάνατον, καὶ ὅτι πέρας ἐστὶν ἅπασι τοῖς ἀνθρώποις τοῦ βίου ὁ θάνατος . . . ὅτι βελτίων ἐστὶ ἡ τάχα μετάστασις τοῦ τῇδε βίου, ἀπαλλάττουσα πραγμάτων ἀδίκων τύχης, οἷον γὰρ τὸ πλεῖον τὸ πράγμασιν ἀνθρωπίνοις συμπλέκεσθαι, νόσοις, φροντίσι . . . ἐρεῖς δὲ μετά, ὅτι εἰ μὲν κέρδος ταῦτα, τὸ βιοῦν ἱκανῶς ἀπολέλαυκε . . . εἰ δὲ ἀτύχημα, τύχης τὸ πίπτειν ἐνθάδε ἐξέφυγε τὰ μιαρὰ τοῦ βίου, εἶτα ὅτι πείθομαι τὸν μεταστάντα τὸ ἡλύσιον πεδίον οἰκεῖν . . . καὶ τάχα που μᾶλλον μετὰ τῶν θεῶν διαιτᾶται

[1]) Sp. III, pag. 413, 22 ff.

νῦν, περιπολεῖ τὸν αἰθέρα καὶ ἐπισκοπεῖ τὰ τῇδε (καὶ τάχα που) καὶ μέμφεται τοῖς θρηνοῦσιν. συγγενὴς γὰρ οὖσα τοῦ θείου ἡ ψυχὴ κἀκεῖθεν κατιοῦσα σπεύδει πάλιν ἄνω πρὸς τὸ συγγενές . . ."

Ambrosius entledigt sich seiner Aufgabe in dieser Weise. Mit den Worten „Talibus igitur perfunctum virtutibus, ereptum periculis desiderio magis quam amissione flebo" leitet er in c. 64 den Trostabschnitt ein.

Ein ähnlicher Gedanke befindet sich bereits bei Seneca, Ad Marciam[1]): „Sed ut ad solatia veniam, vide sis quid primum curandum sit, deinde quemadmodum movet lugentem desiderium eius quem dilexit." Gemeinsam ist den beiden Stellen der Gedanke:

In den Hinterbliebenen lebt eine starke Sehnsucht[2]) nach den Dahingeschiedenen und läßt sie um die Toten oft in Tränen ausbrechen; die Klage um die Verstorbenen und die Sehnsucht nach ihnen sind auch gestattet, doch müssen sie sich auf das gehörige Maß beschränken[3]). Über den ersten Teil, die Klage um die Verstorbenen, haben wir bereits oben gesprochen und gezeigt, wie hoch die Gedanken des Ambrosius über den analogen Sentenzen des Heidentums stehen; den zweiten Teil, die Sehnsucht nach den Verblichenen, behandelt der Bischof von Mailand ausführlicher in de exc. Satyri II, cc. 14ff.

Wenn unsere Angehörigen, heißt es dort, sei es, daß der Beruf es verlangt, oder andere Umstände es so erfordern, verreisen, so empfinden wir um sie Schmerz, wir sehnen sie wieder herbei und die Hoffnung, daß sie wiederkehren, bewirkt, daß die Trauer gemäßigt wird. Wenn nun der Tod uns unsere Lieben entzieht, dann sagen viele: die Hoffnung auf Wiedervereinigung ist uns

---

[1]) c. 19, K. pag. 142, 143.

[2]) Gerke hat in seiner oben erwähnten Arbeit, pag. 44—49, 54, viele Stellen aus der antiken Literatur gesammelt, in denen zum Ausdruck kommt, wie sich die Alten aus Sehnsucht nach ihren lieben Toten abhärmten.

[3]) De exc. Satyri II, c. 11.

genommen; wo sollen wir Trost finden? So dürfen wir nicht sprechen. Wir müssen uns in den Willen Gottes ergeben. Wir erachten es als recht und billig, daß der Herr nach eigenem Ermessen über seine Sklaven verfügt. Wenn nun Gott, dessen Diener wir alle sind, unsere Angehörigen sterben läßt, so dürfen wir darüber ebensowenig unwillig sein. Fügen wir uns demnach in Gottes Anordnungen, denen wir uns nun einmal nicht entziehen können. Als Christen haben wir doch auch die frohe Hoffnung, dereinst mit unseren Lieben wieder vereinigt zu werden.

Ein anderer Grund, warum viele um die Verstorbenen trauern, ist der Gedanke, jene seien der Annehmlichkeiten dieses Lebens beraubt. Das irdische Leben, hält Ambrosius dem entgegen, ist gar kein begehrenswertes Glück: c. 18: „Nulla potest esse iucunditas inter has vitae nostrae amaritudines aut dolores . . . Anxii enim semper, et ad ipsa laetiorum vota suspensi, quodam fluctuamus incerto, sperantes dubia pro certis, incommoda pro secundis, caduca pro solidis: nihil habentes potestatis in arbitrio, nihil firmitatis in voto . . . Quibus igitur carent bonis, qui magis eripiuntur incommodis?“ Unsere Seele fühlt sich sodann auch wie in einem Kerker, solange sie in dem Körper eingeschlossen ist; deswegen sehnt sie sich danach, von diesen Fesseln befreit zu werden. Der christliche Redner weist ferner darauf hin, daß auch die hl. Schrift dieses allgemein menschliche Urteil bestätigt.

Wenn also das Leben so beklagenswert ist, so haben wir allen Grund, unsern eigenen Tod herbeizuwünschen und den unserer Lieben mit Ergebung zu ertragen, da wir wissen, daß mit dem Verscheiden dem Leiden des Gerechten ein Ziel gesetzt und jedem der Lohn seines Lebens zuteil wird.

Gerade die Betonung der Nichtigkeit dieses Erdenlebens und der Hinweis auf das beseligende Fortleben im Jenseits zeichnet die Rede unseres hl. Bischofs vor den heidnischen Leichenreden aus und erhöht ihren Wert. „Im allgemeinen

stehen sie (nämlich die christlichen Leichenreden) jedoch an Wert heute noch hoch über den Panegyriken der heidnischen Zeit, namentlich deshalb, weil die Kirchenväter an der Totenbahre den ganzen Ernst des Lebens, des Todes und der Ewigkeit enthüllen und damit zugleich die trostvollen Hoffnungen eines ewig seligen Lebens und der Unsterblichkeit jenseits des Grabes verbanden. So konnten sie in Wahrheit trösten, und ihre Worte bekamen einen ganz anderen Hintergrund, als die der alten Rhetoren[1]).“

Nach diesem einleitenden Gedanken folgen mehrere Zitate aus der hl. Schrift, es sind: IV Esdras X, 11 ff.; Act. apost. X, 34; IV Regum X, 6 ff.; Luc. XVI, 17; IV Esdras 15, 16, 20 ff.; sie sollen den Nachweis erbringen, daß es bei einer allgemeinen Trauer sich nicht gezieme, dem persönlichen Schmerze nachzuhängen; man müsse außerdem bedenken, daß der Tod allen Menschen bestimmt sei und die Anordnungen Gottes niemals verändert werden; sodann gäbe es Leute, die noch viel Schlimmeres erduldet hätten; endlich seien die Toten allen Gefahren entrückt; dieser Gedanke bringe gar vielen Trost. Wenn ich trotzdem der Trauer mich hingegeben habe, fügt Ambrosius abschließend in c. 65 hinzu, „tamen in ipso dolore privato, in ipso tantorum amisso flore meritorum, communis quaedam naturae me conditio solabatur.“

Betrachten wir den Zweck dieser Worte, so sehen wir deutlich, wie sehr sie der Forderung des Menandros entsprechen . . . φιλοσοφῆσαι . . . περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρωπίνων τὸν θάνατον . . . κ. τ. λ.[2])

Auch die in c. 65 ff. zum Ausdruck gebrachten Gedanken sind dem Mailänder Bischof nicht eigentümlich. Um nur ein Beispiel aus den Konsolationen anzuführen, so lesen wir bei Seneca[3]): „fixus est cuique terminus, manebit

---

[1]) Donders, Seite 97.

[2]) Sp. III, pag. 422.

[3]) Ad Marciam c. 21, K. pag. 147.

semper ubi positus est; nec illum ulterius diligentia aut gratia promovebit . . . solvitur quod cuique promissum est; eunt sua via fata nec adiciunt quicquam, nec ex promisso semel demunt; frustra vota ac studia: habebit quisque, quantum illi dies primus adscripsit[1]).“

Übersehen wollen wir nicht, daß Ambrosius aus jenen Stellen der hl. Schrift vornehmlich die Mahnung herleitet, daß er in sich gehe und seinem Schmerze nicht nachhänge, um andern kein schlechtes Beispiel zu geben. Vielleicht hat er aus eben demselben Grunde schon vorher in c. 9 seine Trauer entschuldigen wollen. Dort spricht er nämlich: „Date veniam fratres carissimi. Neque enim omnes possumus dicere. Imitatores mei estote, sicut et ego Christi, sed ad imitandum si auctorem quaeritis, habetis quem possitis imitari. Non omnes ad docendum idonei, utinam ad discendum habiles . . .!“

Nicht unähnlich klingt, was Seneca, Ad Polybium[2]), schreibt: „Pietatem tamen tuam nihil aeque a lacrimis tam inutilibus abducet, quam si cogitaveris fratribus te tuis exemplo esse debere fortiter hanc fortunam sustinendi. quod duces magni faciunt rebus adfectis, ut hilaritatem de industria simulent et adversas res adumbrata laetitia abscondant, ne militum animi, si fractam ducis sui mentem viderint, et ipsi conlabantur: id nunc tibi quoque faciendum est . . . da operam, ut fratres tui te imitentur, qui honestum putabunt, quodcunque te facientem viderint, animumque ex voltu tuo sument: et solatium debes esse et consolator: non poteris autem horum maerori obstare, si tuo indulseris.“

Die Ähnlichkeit in den Gedanken entspricht in beiden Fällen der Ähnlichkeit der Situation. Ambrosius spricht an unserer Stelle als Bischof der Kirche zu Mailand, Polybius hingegen, den Seneca zu trösten sich anschickt, stammt aus königlichem Geschlecht; beide nehmen dem-

---

[1]) Andere Stellen oben, Seite 27, 28.

[2]) c. 5, K. pag. 275.

nach eine hohe Stellung ein, Ambrosius als Bischof den Gläubigen, Polybius als Angehöriger des Kaiserlichen Hauses dem Volke gegenüber. Wie sehr mußten sie also darauf bedacht sein, ihren Schmerz zu mäßigen, um dem Volke, dessen Blicke auf sie gerichtet waren, ein gutes Beispiel zu geben.

An sich bietet deshalb die ungefähre Gleichheit des Gedankens noch keinen zwingenden Anlaß, anzunehmen, daß unser Bischof eine entsprechende Stelle aus der antiken Literatur vor Augen gehabt hat. Die Tatsache jedoch, daß Ambrosius im allgemeinen durch die antike Rhetorik stark beeinflußt ist, läßt vermuten, daß er auch hier von den consolationes abhängig ist.

Weiter fortfahrend nimmt unser Redner Bezug auf Esdras IV, 15, 16, 20, um sich abermals zu ermuntern, daß er der Klage entsage. Danach geht er zu dem Trostgedanken über, mit dem sich die Heiden beim Tode ihrer Lieben zu trösten pflegten.

Die Heiden, sagt er, finden einen Trost in der Überzeugung, daß die Toten, mögen sie auch gänzlich ins Nichts aufgegangen sein, in jedem Falle frei von allen Leiden sind[1]). Um wieviel mehr müssen wir Christen

---

[1]) Diesen Trostgedanken nennt z. B. Seneca. Er schreibt ad Marciam c. 19, K. pag. 143: „Cogita nullis defunctum adfici malis, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulam esse, nullas inminere mortuis tenebras, nec carcerem nec flumina igne flagrantia . . . mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit . . . 144, excessit filius tuus terminos, intra quos servitur. excepit illum magna et aeterna pax."

Einen ähnlichen Gedanken spricht derselbe Rhetor aus, Ad Polybium c. 9, K. pag. 279: „Si nullus defunctis sensus superest, evasit omnia frater meus vitae incommoda . . . expers mali nihil timebit . . . nihil patitur . . . si est aliquis defunctis sensus, nunc animus fratris mei velut ex diuturno carcere emissus . . . humana omnia ex loco superiore despicit, divina vero, quorum rationem tam diu frustra quaesiverat, propius intuetur."

Weitere Belegstellen: Cicero, Tusc. I, 34; 31, 32; 35, 28. Siehe auch Gerke, Seite 31 ff.

uns trösten, die wir eine herrliche Belohnung für jedes gute Werk im Jenseits erhoffen, c. 70: „Fleant ergo qui spem resurrectionis habere non possunt, quam non sententia Dei eripit, sed fidei inclementia . . . illi fleant suos, quos in perpetuum existimant interiisse: illi nullas habeant lacrimarum ferias . . . qui nullam putant requiem mortuorum. Nobis vero, quibus mors non naturae, sed vitae istius finis est, quoniam in melius ipsa natura reparatur, fletus omnes casus mortis abstergat.“ c. 71: „Certe si illi sibi aliqua solatia repererunt, qui finem sensus, defectumque naturae mortem arbitrati sunt, quanto magis nos, quibus meliora post mortem praemia bonorum factorum conscientia pollicetur!“

In cc. 70, 71 spricht Ambrosius den Vorsatz aus, nicht mehr um Satyrus weinen zu wollen. Dies werde ich befolgen, sagt er in cc. 72—74, da ich weiß, daß Du den Augen meines Geistes stets gegenwärtig bist. Wenn ich Dich auch mit meinen leiblichen Augen nicht mehr sehe, so habe ich doch stets Dein Bild vor Augen.

Der Vergleich, den er in diesem Zusammenhang in c. 73 anwendet, — er vergleicht den Tod mit dem Schlaf — ist uralt[1]). Von den Beweisstellen aus der Bibel sehen wir ab und führen aus der profanen Literatur an die Worte Ciceros[2]): „Habes somnium imaginem mortis eamque cottidie induis.“ An einer anderen Stelle sagt derselbe Autor[3]): „Quam ob rem sive sensus extinquitur morsque ei somno similis est, qui non numquam etiam sine visis somniorum placatissimam quietem adfert, di boni, quid lucri est emori!“

Den Worten zu Beginn des c. 73: „Quod si in quiete nocturna vinculis adhuc corporis inhaerentes, et quasi inter carceraria religatae claustra membrorum possunt tamen animae altiora et discreta perspicere: quanto magis

---

[1]) Siehe Migne, pag. 13, 13/14 adnotat.
[2]) Tuscul. I, 38, 92.
[3]) Tuscul. I, 41, 97.

spectant haec, cum iam puro aethereoque sensu nulla corporeae labis impedimenta patiuntur", sei als Gegenstück entgegengestellt die Stelle aus Seneca, Ad Marciam[1]): „. . . haec quae vides circumdata nobis ossa, nervos et obductam cutem voltumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt . . . omne illi cum hac gravi carne certamen est, ne abstrahatur et sidat. nititur illo, unde demissus est. ibi illum aeterna requies manet e confusis crassisque pura et liquida visentem."

Beide Verfasser drücken hier einen Gedanken aus, dessen Quelle vielleicht Cicero, Tuscul. I, 17, 40, 41 ff. gewesen ist.

Die letzten Gedanken des παραμυθητικὸν μέρος sind in den Kapiteln 75—77 enthalten. Es sind diese:

Satyrus ist durch seinen frühzeitigen Tod vielen Leiden entgangen. Dem Bischof selbst wird die eifrige und seine Aufmerksamkeit ganz in Anspruch nehmende Erfüllung der Amtspflichten manche tröstliche Stunden verschaffen, der Schwester aber kann nur Satyrus wirksamen Trost spenden.

d) Der Schluß der Rede.

Mit c. 77 schließt der zweite Hauptteil, und es folgt nunmehr die conclusio, welche aus 3 Kapiteln besteht.

„Licet ipsa species et exanimis corporis forma soletur, oculosque manens gratia et permanens figura demulceat, nihil . . . moror, procedamus ad tumulum. Sed prius ultimum . . . vale dico . . ." lesen wir im Anfang des c. 78. Betrachten wir nun folgendes: Ambrosius spricht an unserer Stelle von der „species et exanimis corporis forma" und der „oculos manens gratia." Damit lobt er die Schönheit des Körpers. Dies erscheint uns um so auffälliger, als der hl. Redner in c. 49 mit dem Lobe der facundia so schnell abbricht und zu seiner Rechtfertigung erklärt: „malo illa laudare, quae perceptis mysteriis Dei

[1]) c. 24, K. pag. 151.

duxit humanis esse potiora“ Aus diesen Worten folgern wir, daß das Lob der Schönheit des Körpers erst recht nicht den Beifall des Toten finden würde.

Allein das Lob des Körpers war bei den Rhetoren üblich. Menandros schreibt beispielsweise hierüber[1]): „τεμεῖς δὲ τὴν φύσιν δίχα, εἴς τε τὸ τοῦ σώματος κάλλος, ὅπερ πρῶτον ἐρεῖς, εἰς δὲ τὴν τῆς ψυχῆς εὐφυΐαν[2])." Er verlangt, daß dieses Lob gleich nach den ἐπιτηδεύματα behandelt werde; 436, 15, dagegen stellt er es an das Ende der Rede, um damit einen neuen Grund zum θρῆνος zu gewinnen[3]). Ihm hierin folgend stellt Ambrosius das Lob des Körpers erst an das Ende der Rede. Ambrosius fügt sich hier also der allgemeinen Forderung der antiken Rhetorik, nur daß ihm der Gedanke an die Schönheit des Verstorbenen, statt ein Anlaß zur Klage zu sein, zum Trostgrund wird. Uns erscheint das Lob des Körpers in einer christlichen Leichenrede nicht angebracht. Es zeigt sich also an dieser Stelle ganz auffallend, wie sehr des Ambrosius Beredsamkeit unter dem Einfluß der Antike steht[4]).

Im Tenor des c. 78 folgen auf das Lob des Körpers diese Worte: „Praecede ad illam communem omnibus et

---

[1]) Sp. III, pag. 420, 10.

[2]) Dieselbe Vorschrift findet sich schon III, pag. 371, 14—17, desgl. in dem Traktat über die Monodie pag. 436, 15 ff.

[3]) Dio Chrysost. in der Rede XXIX spricht περὶ κάλλους in cc. 3—7, Aristeides, Εἰς Ἐτεωνέα, vor den Trostgründen. Gregor von Nyssa, In Meletium, mitten in der Rede; in Placillam, tut er es vor dem eigentlichen Lobe.

[4]) Zusätzlich bemerken wir zu der behandelten Stelle. Migne schreibt zu den Worten „vale dico“ auf Seite 1313/14 adnot. f.: „Cognati demortuo ter vale ideo conclamabant, ut non modo testarentur affectum suum, sed praeterea ut si forte spiritus, qui putabatur exclusus, adhuc in eo delitesceret, istis vocibus excitaretur.“ Dies letztere mag mit Fug und Recht vom heidnischen Altertum gelten. Allgemein menschlich ist es dagegen, daß man von seinen Toten noch vor ihrer Bestattung Abschied nimmt. Dieser Sitte schließt sich der Bischof von Mailand an, wenn er in unserer Rede dem Bruder dreimal das vale zuruft; etwas anderes bezweckt er mit seinen Worten nicht.

debitam, sed iam mihi prae ceteris desiderabilem domum.“ Achten wir auf den Wortlaut. Der hl. Redner sagt: „praecede“, was genau unsern Anschauungen vom Heimgang der Toten entspricht.

Doch auch den Heiden war dieser Gedanke nicht fremd. Dafür einige Belege aus ihrer Literatur. Seneca erklärt in der Trostschrift ad Marciam[1]): „In nostra potestate remedium habemus: iudicemus illos abesse et nosmet ipsi fallamus: dimisimus illos, immo consecuturi praemisimus.“ Denselben Gedanken finden wir in Senecas epist.[2]): „Quem putas periisse, praemissus est“ und in dem Corpus Inscriptionum Latinarum[3]): „Praecucuristi fato, delegist[i] mihi luctum desiderio tui.“ Es besteht also tatsächlich eine Übereinstimmung zwischen den Gedanken des Ambrosius und des Seneca Fragen wir jedoch nach der tieferen Bedeutung des beiden Autoren gemeinsamen Gedankens, so zeigt sich deutlich, daß jene Sentenzen nur äußerlich sich decken. Der Heide kann lediglich an die Wiedervereinigung im Reiche der wesenlosen Schatten denken, der christliche Redner betont die Hoffnung auf das Wiedersehen in der Herrlichkeit des Reiches Gottes.

In cc. 79, 80 erwähnt der Bischof von Mailand, wie schmerzlich es ihm sei, daß es ihm nicht vergönnt gewesen, zugleich mit Satyrus zu sterben, alsdann endigt er die Rede mit einem Gebet für den Bruder und für sich selbst.

Einen ähnlichen Gebrauch finden wir auch bei den Römern. Darauf scheint die uns freilich nur bruchstückweise erhaltene laudatio Turiae hinzuweisen. In dieser ruft nämlich der Redner der Verstorbenen zu[4]): „Te dii manes tui, ut quietam pat[ia]ntur atque ita tueantur opto!“

Dergleichen lesen wir am Ende der Rede Gregors von Nyssa auf Placilla, ferner in Gregors von Nazianz Reden

---

1) c. 19, K. pag. 143.
2) lib. XVI. 4, 99.
3) VI, 1527, v. 54.
4) C. J. L. VI, 1527, v. 69.

auf Caesarius, Gorgonia und Basilius. Menandros hat diese Sitte im Auge Sp. III, 421, 32; 422, 1—4; 414, 25 ff. Soweit über den zweiten Hauptteil unserer Rede und ihren Schluß.

Versuchen wir nun den Inhalt und die Anlage des eben besprochenen Abschnitts kurz und zusammenhängend zu entwickeln.

Im Eingang zitiert der hl. Redner mehrere Stellen der hl. Schrift, um damit die Lage des Menschengeschlechtes im allgemeinen zu schildern und die Tatsache zu beleuchten, daß alle Menschen ohne Ausnahme sterben müssen. Die Anordnung der Gedanken entspricht hier ganz den Anforderungen des Menandros.

Es folgen andere Schriftstellen, deren Inhalt darauf hinausgeht, den Heiligen zu mahnen, daß er sich nicht übermäßig dem Schmerz hingebe.

Danach vernehmen wir, womit sich für gewöhnlich die Heiden getröstet haben und als Gegenstück dazu werden die Trostgedanken der Christen angedeutet. Die παραμυθίαι — „du bist meinem Geiste stets gegenwärtig; die Erfüllung der Obliegenheiten meines Amtes wird mir vielen Trost bringen;“ — finden sich freilich nicht bei Menandros; Analoga dafür sahen wir im Laufe unserer Untersuchung bei Cicero und Seneca.

Anders als Ambrosius hat Gregor von Nyssa in der Oratio in Meletium den Trostabschnitt behandelt; als Trostgrund für die Antiochener führt er an, daß die Teilnahme am Tode ihres Bischofs allgemein gewesen sei, ferner, daß Meletius jetzt die ewige Glückseligkeit genieße. Ähnlich verfährt er in der Rede in Pulcheriam. Gregor von Nazianz tut das gleiche in der Rede in Caesarium. Andere entledigten sich wieder in anderer Weise der Aufgabe, den Betrübten Trost zu spenden.

Somit hat Seneca recht, wenn er epist. VII, 2, 8 bemerkt: „animi remedia inventa sunt ab antiquis, quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est.“

Das Fazit der über den zweiten Hauptteil angestellten Untersuchung ist dieses:

Es besteht eine weitgehende Ähnlichkeit zwischen Ambrosius und den rhetorischen Mustern der Antike. Diese Ähnlichkeit wie auch die Abhängigkeit des heiligen Redners betrifft in erster Linie die Form und Anlage des Trostabschnittes — der Übergang zum παραμυθητικὸν μέρος und die Reihenfolge der Gedanken sind der Hauptsache nach dieselben wie bei Menandros —; in zweiter Linie gilt das Resultat auch von dem Inhalt, nur daß die der antiken Literatur entnommenen Gedanken überall im christlichen Sinne vertieft erscheinen.

Nachdem wir so unsere Reden in allen ihren Teilen einzeln besprochen haben, wollen wir jetzt das Ergebnis unserer Erörterung über die Rede als ein Ganzes im Zusammenhang darstellen.

Die Rede besteht aus folgenden Teilen:

a) Prooemium (cc. 1—6),
b) Expositio (cc. 7—78),
c) Conclusio (cc. 78—80).

Die Exposition selbst zerfällt in diese vier Abschnitte: α) Θρῆνος (cc. 7—41), β) Ἔπαινος (cc. 42—63), γ) Θρῆνος (c. 63), δ) παραμυθίαι (cc. 64—78). Diese Einleitung läßt erkennen, daß Ambrosius für seine Rede keine neue Disposition geschaffen, sondern das ihm aus der antiken Rhetorik bekannte Schema des λόγος παραμυθητικός verwendet hat. Bei der Ausführung der einzelnen Bestandteile des Schemas hat er sich jedoch nicht genau an die rhetorischen Weisungen des Menandros gehalten.

Dies trifft zunächst beim Prooemium zu. In den Einleitungen der antiken Leichenreden kehrt nämlich fast typisch ein Gedanke wieder, den unser Rhetor empfiehlt. Es wird hervorgehoben, daß der vorliegende Todesfall sehr traurig sei und darum die Klage um den Verstorbenen ihre Berechtigung habe. Mit mehr oder weniger Geschick

bemühen sich die Redner in den verschiedensten Wendungen zu versichern, daß es ihnen äußerst schwer falle, eine Rede zu halten, die dem verdienstvollen Leben des Heimgegangenen in jeder Beziehung entspräche.

Ambrosius beginnt mit den entgegengesetzten Gedanken. Er setzt auseinander, daß er nicht klagen dürfe, sondern seinem Schmerz um jeden Preis entsagen müsse. Die anderen Ausführungen in seinem προοίμιον haben wir im Laufe der Untersuchung eingehend geprüft. Wir haben gefunden, daß A. zum großen Teile Gedanken der antiken Konsolationen aufnimmt, um sie in christlichem Sinne zu läutern und zu vertiefen.

Im ersten Teile der Exposition schildert Ambrosius seine Betrübnis. Freimütig gesteht er, er könne nicht umhin zu weinen; darauf führt er mehrere Gründe zur Entschuldigung seiner Tränen an und stellt uns gewissermaßen die Genesis seines Schmerzes vor Augen.

Die Darstellung desselben macht auf den Zuhörer einen äußerst wirkungsvollen Eindruck und läßt ihn mit dem hl. Redner weinen, der da in hinreißenden Worten dem frohen Sonnenschein des früheren Glückes die finstere Nacht des leidvollen Jetzt entgegenhält. Dieser ganze Abschnitt entspricht seinem Inhalte nach dem ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου des Menandros.

Bemerkt sei, daß in diesem Teile der Rede die Gedanken keineswegs streng logisch aufeinander folgen, sondern manchmal nur ganz lose aneinander gereiht sind; mitunter weicht der Redner sogar von seinem eigentlichen Thema ab, an die Stelle des θρῆνος setzt er den ἔπαινος, obgleich der Gedankengang den erstern verlangt. Ein Beispiel dafür sind uns cc. 22—25, 30, 39[1]). Dies entspricht der Forderung der heidnischen Redetechnik, der Redner

[1]) Die eben bezeichnete Abschweifung vom eigentlichen Thema, welche über das ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου handelt, ließe sich jedoch rechtfertigen. Eine solche Digression kann sehr wohl dazu dienen, in einer noch ergreifenderen Weise zu zeigen, wie betrübt Ambrosius jetzt ist und wie glücklich er vorher war, als Satyrus noch lebte.

müsse durch eine solche Darstellungsweise wie die eben gedachte zum Ausdruck bringen, daß er, vom Schmerze ergriffen, nicht mehr dem logischen Gebote des Verstandes zu folgen vermöge, sondern sich ganz dem Zuge des Herzens überlasse[1]). Dennoch unterliegt Ambrosius auch hier nicht fassungslos der Trauer wie die Heiden, die keine Hoffnung haben. Schon bei der Besprechung der Einleitung haben wir darauf hingewiesen, daß sie im Gegensatz zu den Einleitungen ähnlicher heidnischer und auch christlicher Leichenreden vornehmlich aus Trostsentenzen statt aus Klagen besteht. So sind auch im Verlaufe der Rede Trostgedanken vielfach eingeschaltet, wo sie gar nicht in den Zusammenhang hineinpassen. Das Vorgehen des hl. Redners erklärt sich aus dem Einfluß des christlichen Glaubens. Als Rhetor verleiht allerdings Ambrosius seinem Schmerze um den Verlust des Bruders Ausdruck, wie die antike Redekunst es verlangt, als Christ aber darf er dem Schmerz die Herrschaft über sich nicht einräumen, er muß betonen, daß wir beim Heimgang unserer Lieben zwar Grund zur Klage, aber andererseits auch reiche Trostgründe haben. Treffend bemerkt Baunard zu unserer Rede[2]): „Die ganze Rede, und das macht sie so ergreifend, ist ein rührender Kampf der Natur mit der Religion . . . Das Herz bewahrt seine ganze Weichheit, der Glaube seine volle Kraft. Alle Mächte des Himmels und der Erde stehen sich in einer Seele gegenüber, die ein schweres Leid zu Boden drückt, eine starke Hoffnung wieder aufrichtet."

Der zweite Abschnitt der expositio bringt den ἔπαινος. Die von Menandros genannten τόποι: γένος, γένεσις, φύσις, ἀνατροφή, παιδεία berücksichtigt A. garnicht, obgleich wir nicht annehmen können, daß dieselben ihm unbekannt sind, denn die Worte des c. 49: „Sed malo illa laudare, quae perceptis mysteriis Dei duxit humanis esse potiora",

[1]) Die entsprechenden Worte des Menandros lauten: „διὰ τὸ μηδ' ἑαυτοῦ δοκεῖν τὸν λέγοντα, ἀλλ' ἐξεστηκέναι ὑπὸ τοῦ πάθους" (Sp. III, 413, 10).

[2]) Seite 157.

deuten auf das Gegenteil hin. Er erwähnt nur kurz die ἐπιτηδεύματα und geht dann sofort zum Lobe der πράξεις über. Diese disponiert er nach Tugenden und schließt sich in der Darstellung im einzelnen eng an Cicero an. Er folgt diesem Vorbilde nicht bloß in der Form, sondern auch im Inhalt der Rede. Das wird erklärlich, wenn wir bedenken, welchen Einfluß Ciceros Persönlichkeit auf die Nachwelt überhaupt, und im besonderen auf Ambrosius ausgeübt hat[1]).

Auch der Einfluß des Menandros ist in diesem Teil der Rede nicht zu verkennen. Dem Gebote dieses Rhetors gemäß stellt der Redner sein Thema ἀπὸ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου dar. Auch die Anordnung des Lobes nach Tugenden wird von Menandros im Anschluß an Cicero vorgeschrieben. Im Widerspruch zu Menandros steht nur, daß dem ἔπαινος nirgends ein θρῆνος beigefügt ist und die von jenem so sehr empfohlenen Vergleiche fehlen.

Das c. 63 ersetzt mit dem Beginn des c. 64 zusammengenommen vollauf den von Menandros gewünschten dritten Abschnitt im ersten Hauptteil der expositio „ἀπο τοῦ μέλλοντος χρόνου", er begründet, wie die Redetechnik des Altertums es vorschreibt, die Klage und kündigt die Fortdauer des Schmerzes bei den Hinterbliebenen an. Ambrosius sagt nämlich selber im c. 63: „Haec et alia, quae mihi tunc erant voluptati, maxime nunc recordationem doloris exasperant"; im Anfange des c. 64 versichert er: „Talibus igitur perfunctum virtutibus . . . desiderio magis quam amissione flebo . . ."

Der zweite Hauptteil der Exposition, das παραμυθητικὸν μέρος, ist gleichfalls, wie wir oben bei seiner speziellen Besprechung dargetan haben, in Form und Inhalt von der Antike abhängig[2]); das nämliche gilt vorzüglich bezüglich der Form vom Schlusse der Rede.

---

[1]) Ausführlich belehrt darüber das treffliche Buch von Zielinski.

[2]) Die darin angeführten Gedanken finden sich fast ohne Ausnahme bereits in der Einleitung der Rede. Es stimmen beispielsweise überein: cc. 4 und 5 mit c. 65, c. 6 mit c. 67, cc. 30—33 mit cc. 72—75.

Zweites Kapitel.

Ambrosii de obitu Valentiniani consolatio[1].

1. Inhalt und Disposition der Rede.

Anschließend an die Einleitung, welche uns Aufschluß über den Grund angibt, weshalb die Rede gehalten bezw. aufgezeichnet worden ist, schildert der Redner, in welch große Trauer der Tod Valentinians die Zuhörer, ja die Kirche überhaupt versetzt hat.

Dann folgt sofort das Lob des Toten. Besonders wird von ihm rühmend hervorgehoben, daß er trotz seiner Jugend von den Fehlern frei war, welche für gewöhnlich den Jünglingen anhaften. Valentinian kannte nicht die Liebe zum Spiel und zur Jagd[2]), er huldigte nicht den schwelgerischen Gelagen[3]), er war ein großer Freund und starker Hort der Keuschheit[4]), nicht minder rühmenswert

---

[1]) Die verschiedenen Überschriften dieser Rede sind angegeben in der Ausgabe von Migne, pag. 1355, 1356.

Über den Anlaß der Rede schreibt Schanz, Seite 320: „Am 15. Mai 392 wurde Valentinian II. von Argobast in Vienne, wo dieser ihn tatsächlich gefangen hielt, ermordet. Dieser plötzliche Tod des jungen Kaisers mußte besonders Ambrosius nahe gehn, denn er befand sich eben auf dem Wege, um seinem Schützling seine gewaltige moralische Hilfe zukommen zu lassen, als ihn die Todesnachricht ereilte und er unverrichteter Dinge heimkehren mußte. Erst zwei Monate nach der Ermordung wurde die Leiche . . . zur ewigen Ruhe bestattet. Die Leichenrede hielt Ambrosius und zwar in Gegenwart zweier Schwestern des Verstorbenen."

[2]) c. 15.

[3]) c. 16.

[4]) c. 17.

war seine Pietät[1]), seine Liebe zu den Provinzialen und zu seinem Reiche überhaupt[2]).

Waren dies Vorzüge, die alle kannten und um derenwillen der Tote allgemein geschätzt und geliebt wurde, so vertraut uns Ambrosius nunmehr das Geheimnis an, welches er bislang in seinem Innern verborgen gehalten. Er verrät, wie sehnlichst Valentinian danach verlangt hat, getauft zu werden, und zeigt uns darauf Bezug nehmend, wie groß sein Schmerz ist, daß er dem Wunsche Valentinians nicht habe willfahren können[3]).

Danach kehrt der hl. Redner noch einmal zum Lobe des Verblichenen zurück. Er war seinen Verwandten in zärtlicher Liebe zugetan, so rühmt er den Toten, aber er ließ sich deswegen niemals dazu hinreißen, die Grenzen der Gerechtigkeit zu verletzen[4]).

An das hiermit abschließende Lob der Tugenden knüpft der Redner den Gedanken, daß die Überlebenden Schwestern um den tugendhaften Bruder nicht Tränen bitterer Klage, sondern nur freudiger Sehnsucht vergießen dürften. In c. 40 beginnt er alsdann die Gründe auseinanderzusetzen, warum die trauernden Schwestern sich trösten könnten. Zunächst weist er sie darauf hin, daß sie stets den Grabhügel Valentinians aufsuchen und dort manche fröhliche Erinnerung an den Toten wachrufen könnten; er legt ihnen ferner dar, daß der Bruder allerdings jung an Jahren, aber reich an Tugenden gestorben sei, die niemals unbelohnt blieben[5]). Die Schwestern, so mahnt der Redner, möchten weiter erwägen: Allen Menschen sei der Tod bestimmt[6]); groß sei die Zahl derer, die mit ihnen um Valentinian weinten; Valentinian sei ganz gewiß durch die Begierdetaufe geheiligt;

---

[1]) cc. 18—20.
[2]) c. 22.
[3]) cc. 23—35.
[4]) cc. 36, 37.
[5]) cc. 43—47.
[6]) c. 48.

endlich müsse man bedenken, daß Valentinian durch seinen Tod den Gefahren und Übeln des Erdenlebens entgangen sei.

Nunmehr nimmt Ambrosius von dem Toten Abschied. Unter Heranziehung von passenden Stellen aus der hl. Schrift lobt er an Valentinian die Schönheit des Körpers und der Seele; im Geiste sieht er, wie die letztere zum Himmel hinaufeilt und von Gratian zu den Räumen ewiger Freude geleitet wird[1]).

Zum Schlusse versichert der Redner, er werde die beiden Brüder, deren Andenken ihm jetzt so viele Tränen entlocke, niemals vergessen; flehentlich bittet er Gott, er möge ihn nach dem Tode den Brüdern zugesellen und so sie drei vereint die Glückseligkeit ohne Ende empfinden lassen[2]).

Die unter 2 folgende Untersuchung über den Aufbau der Rede und ihr Verhältnis zur Antike wird die Richtigkeit der nachstehenden Disposition unserer consolatio ergeben.

I. Exordium: c. 1. Veranlassung zur Rede bezw. zu ihrer Niederschrift.

II. Expositio: cc. 2—57.

Θρῆνος — Ἔπαινος — Θρῆνος — Παραμυθία.

A. Klage um den Toten.

Groß und allgemein ist die Trauer, denn:

Θρῆνος

a) wir haben unsern geliebten Fürsten wieder, aber nur als Leiche — c. 2;

b) es weinen um ihn alle, selbst Feinde und Barbaren — cc. 3, 4;

c) auch die Kirche beweint seinen Heimgang — cc. 5—8.

---

[1]) cc. 58—76.

[2]) cc. 77—80.

B. Lob der Tugenden Valentinians.

Hervorgehoben werden besonders:

Ἔπαινος
- a) Continentia — cc. 15—17;
- b) Pietas — cc. 18—20;
- c) Bonitas — cc. 21, 22;
- d) Sein sehnliches Verlangen, von Ambrosius getauft zu werden — cc. 23, 35;
- e) Justitia — cc. 36—37.

Θρῆνος
- Groß ist darum Euer Schmerz, Schwestern des Toten; aber auch ich muß um ihn weinen — cc. 38, 39.

C. Die Trostgründe.

Tröstet Euch in dem herben Verlust, entsaget der übermäßigen Trauer, denn:

Παραμυθίαι
- a) Ihr könnet sein Grab besuchen — c. 42;
- b) der Bruder ist im Jenseits glücklich — cc. 43—47;
- c) wir alle sind sterblich — c. 48;
- d) so viele trauern mit Euch — c. 49;
- e) Valentinian hat die Begierdetaufe empfangen — cc. 50—56;
- f) er ist allen Übeln entronnen — c. 57.

III. Conclusio. cc. 58—80. Scheidegruß an den Toten und Schilderung seines himmlischen Glückes.

a) α) Lob der Schönheit des Körpers — cc. 58—63;
β) Lob der Schönheit der Seele — cc. 64—68;
b) Die Himmelfahrt Valentinians — cc. 69—77;
c) Klage um den Tod des Valentinian und Gratian — cc. 78, 79;
e) Gebet — c. 80.

Wir sehen, daß die Rede hauptsächlich aus drei Teilen: Klage, Lob und Trostabschnitt besteht; es ist also das Schema des λόγος παραμυθητικός. Die Disposition ist aber insofern von der Anordnung der Rede auf Satyrus verschieden, als in der letzteren der erste und zweite Teil zu einem Hauptabschnitt verbunden ist. In der Rede auf Valentinian ist dies nicht möglich, da hier das Lob der

Tugenden, wie später hervorgehoben werden soll, nicht unter den Gesichtspunkt der Klage gestellt wird.

2. Die Rede in ihren einzelnen Bestandteilen[1]).

Das Prooemium, das uns heute vorliegt, ist wahrscheinlich nicht dasjenige, welches der Bischof von Mailand beim Begräbnis Valentinians gesprochen hat. Für eine solche Annahme haben wir mehrere Gründe.

Wir nennen zunächst eine Bemerkung des Ambrosius, aus der hervorgeht, daß es sich hier nur um ein geschriebenes, nicht um ein gesprochenes Wort handelt. Im Eingang der Rede sagt er nämlich: „Etsi incrementum doloris sit, id quod doleas scribere . . . eo quod in scribendo dum in eum mentem dirigimus, videtur nobis in sermone reviviscere: signare aliquid de Valentiniani iunioris ultimis cordi fuit."

Zweitens weist darauf der Umstand hin, daß zwischen der jetzigen Einleitung und der eigentlichen Rede der Zusammenhang fehlt.

Wenn wir im προοίμιον lesen: „signare aliquid de Valentiniani iunioris ultimis cordi fuit", so können wir die Worte doch nur so verstehen: ich will über seinen Tod schreiben, oder aber: über seine letzten Lebenstage. Eine andere Deutung lassen die Worte „de ultimis" schwerlich zu.

Nun spricht der Bischof nicht bloß vom Tode Valentinians, sondern seine Rede ist zugleich eine Lobrede auf das Leben des Verstorbenen. Es stimmt also das im Eingang angekündigte Thema mit der speziellen Ausführung nicht überein.

Verständlich wird die Form des Themas in etwa, wenn man annimmt, daß Ambrosius sie später gewählt hat, um der geschriebenen Rede schon von Anfang an den Charakter

---

[1]) Da wir die erste Rede in jeder Beziehung ausführlich behandelt haben, so werden wir in der zweiten und dritten nur über das ihnen Eigentümliche genauer sprechen und auf oben schon Genanntes nur hinweisen.

einer Trostschrift zu geben. Deshalb ist nur der Todesfall als ihr besonderer Anlaß und Gegenstand in der Einleitung genannt.

Unter dieser Voraussetzung wird auch erklärlich, wie es möglich wurde, daß die Rede in einigen Handschriften den Titel hat: „Incipit tractatus de obitu imperatoris Valentiniani iunioris", in andern „Incipit epistola de consolatione Valentiniani."

Jetzt verstehen wir auch, was die Worte bedeuten, welche wir am Schlusse des c. 1 lesen. Sie lauten: „... simul cum de ipso aut ad ipsum loquor, tamquam de praesente vel ad praesentem mihi sermo sit."

Nach dieser Stelle schiebt Ambrosius die wirklich gehaltene Rede ein, und jene Worte dienen lediglich als Überleitung dazu.

Aus dieser späteren Umarbeitung des Prooemiums ersieht man, daß der Mailänder Bischof nicht nur die Wiedergabe der gehaltenen Rede beabsichtigt, sondern mit dem geschriebenen Wort besondere Zwecke erreichen will und ihm eine selbständige Bedeutung beimißt. Ambrosius folgt damit ganz den Sitten und Anschauungen der Antike.

Im klassischen Altertum suchte man sich nämlich beim Tode seiner lieben Angehörigen zunächst damit zu trösten, daß man dem Dahingeschiedenen entweder am Tage der Bestattung oder bald darauf eine Lobrede hielt. Konnte aus bestimmten Gründen eine solche Rede nicht gehalten werden, dann pflegte man für sich selbst und seine Angehörigen Reden dieser Art zu schreiben. Oft wählte man auch die Form des Briefes als ein leicht anwendbares Mittel, um sich und andern Trost zu spenden, wie uns dies von Cicero selbst bestätigt wird. Er sagt[1]: „Quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolarer[2]."

[1]) Ad Atticum 12, 14, 3.

[2]) Noch andere Arten erwähnt Vollmer, pag. 468. Es heißt dort: „Alii se consolari solebant scribendo laudes aut vitas eorum, quos mortuos lugebant, ut hoc ipso gloriam laudemque eorum diffunderent."

Jedoch nicht bloß bei Todesfällen, sondern bei jeder Art von Ungemach, das ihn heimsuchte und niederdrückte, tröstete sich der Grieche wie auch der Römer damit, daß er zum Schreiben seine Zuflucht nahm. So entstand beispielsweise Krantors Buch „περὶ πένθους“, Senecas „epistulae morales ad Lucilium“ und „dialogorum libri duodecim“, die drei Trostschriften von Plutarch[1]) und in späterer Zeit die Briefe des hl. Hieronymus ad Paulam, ad Eustochium, ad Marciam; hierher gehören auch von Ciceros Tuskulanen, besonders lib. 1 und 3.

Über diese Literaturgattung[2]) gibt es in der Antike verschiedene methodische Vorschriften. Wir erwähnen davon zwei, in denen sich die philosophischen Ansichten des Krantor und Chrysippus wiederspiegeln. Während Krantor meint, „statim vulneri accepto medicinam esse ferendam“, vertritt Chrysippus die Ansicht, daß dies erst nach einiger Zeit zu geschehen habe[3]). Von Krantor zeigt sich Seneca beeinflußt, wenn er z. B. schreibt[4]): „Cupissem itaque primis temporibus ad istam curationem accedere; leniore medicina fuisset oriens adhuc restringenda vis: vehementius contra inveterata pugnandum est.“ Den entgegengesetzten Standpunkt, den des Chrysippus, vertritt dieser Autor, Ad Helviam, c. 1[5]). Dort sagt er nämlich: „Dolori tuo, dum recens saeviret, sciebam occurrendum non esse, ne illum ipsa solatia inritarent et accenderent: nam in morbis nihil quoque est perniciosius, quam immatura medicina; expectabam itaque, dum ipse vires suas frangeret et ad sustinenda remedia mora mitigatus tangi se ac tractari pateretur[6])“.

---

[1]) Vergl. auch die Angaben bei Hieronymus, epist. 50, c. 5.

[2]) Ausführlich darüber bei Gerke.

[3]) Gerke, Seite 40.

[4]) Ad Marciam 1, K. pag. 122.

[5]) K. pag. 246.

[6]) Andere Stellen: Cicero, tuscul. IV, 26, 63; epist. ad Titium V, 16, I; Horatius, epod. I, 2, 37 ff.

Über die besonderen Absichten, die er mit der Niederschrift der Rede befolgt, äußert sich Ambrosius selbst in c. 1 wie folgt: „. . . Eo quod in scribendo, dum in eum mentem dirigimus, videtur nobis in sermone reviviscere: signare aliquid de Valentiniani iunioris ultimis cordi fuit, ne aut oblitterasse silentio bene meriti de nobis pignoris memoriam videremur, atque inhonoratum reliquisse aut refugisse incentivum dolendi, cum doluisse plerumque solatium sit dolentis."

Zweifach ist also die Tendenz; die Rede soll der Nachwelt das Andenken Valentinians überliefern und zugleich Ambrosius zum Troste dienen. Das entspricht ganz den Absichten, welche die Antike überhaupt mit solchen Schriften verfolgte. Zeugnisse dafür finden wir z. B. bei Seneca. Dieser richtet an Polybius die Mahnung[1]): „Fratris tui quoque memoriam produc aliquo scriptorum monimento tuorum; hoc enim unum est ex rebus humanis opus, cui nulla tempestas noceat, quod nulla consumat vetustas: cetera, quae per constructionem lapidum et marmoreas moles aut terrenos tumulos in magnam eductos altitudinem constant, non propagant longam diem, quippe et ipsa intereunt: inmortalis est ingenii memoria. hanc tu fratri tuo largire, in hac eum conloca. melius illum duraturo semper consecrabis ingenio quam inrito dolore lugebis." Tacitus gibt dieselbe Absicht kund im Agricola, c 3: „hic interim liber honori Agricolae soceri mei destinatus . . ." In Xenophons Agesilaos heißt es ähnlich[2]): „οἶδα μὲν ὅτι τὴς Ἀγησιλάου ἀρετῆς τε καὶ δόξης οὐ ῥᾴδιον ἄξιον ἔπαινον γράψαι, ὅμως δ' ἐγχειρητέον, οὐ γὰρ ἂν καλῶς ἔχοι εἰ ὅτι τελέως ἀνὴρ ἀγαθὸς ἐγένετο, διὰ τοῦτο οὐδὲ μειόνων τυγχάνοι ἐπαίνων."

Die angeführten Stellen tun dar, daß die Hinterbliebenen es sich angelegen sein ließen, das Loben ihrer Toten zu verbreiten. Daß sie selber in der Verwirklichung

---

[1]) c. 18, K. pag. 291.

[2]) Pag. 135, vol. I in der Ausgabe von Dindorf, scripta minora.

dieses Zieles Genugtuung und Trost fanden, ergeben die Worte aus der laudatio Turiae[1]): „. . . quae mihi non omnia erip[uit, quod meis laudib[us] crescere tui memoriam [pas]sa es." Denselben Sinn haben die Worte aus dem C. J. L. VIII, 2576: „haec sunt enim mortis solatia, ubi continetur nom[i]nis vel generis aeterna memoria[2])."

Aus dem Inhalt des Prooemiums interessiert uns noch der Gedanke: „Etsi incrementum doloris sit, id quod doleas scribere . . . ne videremur . . . refugisse incentivum dolendi[3])." Der Schmerz um die Toten, der am Todes- bezw. am Begräbnistage seinen Höhepunkt erreicht, wird durch die Zeit allmählich gemildert. Die Abfassung einer Gedächtnisschrift aber muß die Erinnerung an den Toten wieder beleben[4]) und die zum Teil vernarbte Herzenswunde wieder aufreißen.

Auch in diesem Gedanken folgt Ambrosius antiken Schriftstellern. Man vergleiche als Analogon die nachfolgende Stelle aus Seneca[5]): „Omnia proferam et rescindam, quae iam obducta sunt. dicet aliquis: quod genus est consolandi, obliterata mala revocare et animum in omnium aerumnarum suarum conspectu conlocare vix unius patientem? sed is cogitet, quaecunque usque eo perniciosa sunt, ut contra remedium convaluerint, plerumque contrariis curari. omnis itaque luctus illi suos, omnia lugubria admovebo . . . quid consequar? ut pudeat animum, tot miseriarum victorem aegre ferre unum volnus in corpore tam cicatricoso."

---

[1]) II, 59.

[2]) Zielinski bemerkt Seite 100 so treffend von der Sorge um die Unsterblichkeit des Andenkens der Toten: „. . . und nun kommt der echt römische, ciceronianische Grund — die Sorge um das Leben der Nachwelt."

[3]) Derselbe Gedanke findet sich Hieronymus epist. 60: „Quotiescunque nitor in verba prorumpere et super tumulus eius Epitaphii huius flores spargere, toties lacrymis implentur oculi et renovato dolore totus in funere sum."

[4]) De exc. Satyri II, c. 42.

[5]) Ad Helviam c. 2, K. pag. 247.

Jetzt beginnen wir mit der Untersuchung der Exposition, welche die cc. 2– 57 umfaßt. Wie die vorausgeschickte Disposition zeigt, zerfällt sie in mehrere Abschnitte. Der erste, cc. 2—8, schildert, in welch große Trauer der Tod Valentinians die ganze Menschheit versetzt hat[1]). Damit wir die Idee dieses Abschnittes richtig auffassen, wird es zweckmäßig sein, die Gedanken der cc. 2—8 hier anzugeben. Es sind diese:

Wir haben unsern Fürsten wieder, aber nicht so wie wir es wünschten, sondern als Leiche, darum trauern wir mit Recht. Jung war er noch dem Alter nach, aber trotzdem ein gereifter Mann in seinem Tun und Lassen. Gerade deswegen beweinen wir seinen Heimgang um so bitterer. Unser Fürst stand wegen seiner hervorragenden Eigenschaften selbst bei den Feinden in Ansehen, darum fließen jetzt unzählbare Tränen an allen Orten.

Ambrosius spricht also nach Menandros[2]) ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου, er zeigt uns, wie sehr er persönlich vom Schmerz ergriffen ist: er deutet an, daß er von Trauer überwältigt nicht weiß, womit er die Rede beginnen soll — Quid igitur primum defleam? Quid primum amara conquestione deplorem[3]), — er sucht auch den Schmerz zu steigern — ἐπὶ μέγεθος ἐγείρει τὴν συμφοράν. —

Aus diesem Grunde gedenkt er des tragischen Endes des Fürsten; er hebt hervor, daß jener nach Italien reiste, um die Seinigen zu beschützen, unterwegs aber vom jähen Tode überrascht wurde; ferner erinnert er in beredten Worten daran, daß Valentinian trotz seiner jungen Jahre schon so tugendhaft war, daß selbst seine Gegner ihn achteten. Nehmen wir noch hinzu, daß es im c. 2 heißt, „. . . conversi sunt dies nobis votorum nostrorum in lacrymas, siquidem Valentianus nobis sed non talis qualis

---

[1]) Über die Verwendung der Schriftstellen besonders in dieser Rede vgl. Kellner, Seite 71.

[2]) Sp. III, 435, 18 ff.

[3]) Vergleiche Menexenos, § 237: „τίς οὖν ἂν ἡμῖν τοιοῦτος λόγος φανείη; ἢ πόθεν ἂν ὀρθῶς ἀρξαίμεθα ἄνδρας ἀγαθοὺς ἐπαινοῦντες;“

sperabatur advenit", so sehen wir in der Form und im Gedankengang die Einwirkung der Rhetorik, die empfiehlt, daß zur Erzielung eines größeren Effektes das Jetzt dem Früher entgegengehalten werde[1]). Die am Anfang des c. 2 stehenden Fragen „Quid igitur primum defleam" usw. sind rhetorische Gemeinplätze und sollen die Schwierigkeit bezeichnen, unter den obwaltenden Umständen den Toten würdig zu loben[2]).

Der folgende Abschnitt c. 9—39 enthält das Lob Valentinians. In der Tendenz der rhetorischen Darstellung des Themas zeigt sich ein großer Unterschied zwischen der antiken Rhetorik und Ambrosius. Die erstere lobt die Tugenden, um daraus die Berechtigung zur Klage herzuleiten[3]); Ambrosius hingegen findet darin begründeten Anlaß, sich zu trösten. Zum Beweise dafür lassen wir unseren Redner selber sprechen[4]): „Bonum est viro cum portaverit iugum grave in iuventute sua . . . et ille quidem se suarum virtutum remuneratione solatur[5]), eo quod in iuventute sua labores absorbuit, pericula multa tolleravit . . ." Um dies zu erweisen, beginnt er mit c. 9 eine Erklärung der Schriftworte „bonum est viro . . ." und zeigt, wie dies auf Valentinian zutrifft; in c. 14 faßt er das Gesagte noch einmal zusammen.

Beachten wir alsdann eines in der rhetorischen Behandlung des Stoffes: Menandros verlangt[6]), daß man zur Verstärkung des Lobes Vergleiche anwende, um so zu

---

[1]) Sp. III, 435, 22; Himerios 3; Choirikios, pag. 179 der Ausgabe von Boissonade, Gregor v. Nyssa, In Meletium 1020.

[2]) Sp. III, 368, 9; Aristoteles III, 14, pag. 149, 10; Thukyd. II, 35, 2; Gregor v. Nyssa, In Basilium 923A, In Ephrem 1020D, 1047D, 1048A; oratio III in 40 Martyres 773e. Den Schmerz der Kirche um V. schildert Ambrosius mit Stellen der hl. Schrift.

[3]) Sp. III, 413, 19 ff., 434, 24 ff.

[4]) c. 9.

[5]) Vergl. Tuscul. I, 45: „. . . sed profecto mors tum aequissimo animo oppetitur, cum suis se laudibus vita occidens consolari potest. Nemo parum diu vixit, qui virtutis perfectae perfecto functus est munere."

[6]) Sp. III, 372, 21; Hermogenes II, 13, 3; Aristoteles I, 9, pag. 38, 16.

zeigen, wie sehr derjenige, dem die Lobrede gilt, andere übertrifft. Etwas Ähnliches finden wir auch in unserer Rede. Es sind zwar keine direkten Anführungen konkreter Tatsachen, allein die Art und Weise der Gedankenzusammenstellung läuft genau auf denselben Zweck hinaus. Z. B.[1]) „. . . quicunque ergo desierit a peccatis et fuerit ad meliora in quacunque conversus aetate, habebit superiorum indulgentiam peccatorum, quae fuerit vel poenitendi confessus affectu, vel corrigendi aversatus ingenio[2]). Sed huic cum plurimis veniae societatis emerendae; plurimi enim sunt, qui se a peccatis et lubrico iuventutis in senectute revocare potuerunt: rarus autem qui in iuventute grave iugum seria sobrietate portaverit[3]) . . .“

Über das, was Ambrosius zum besonderen Lobe des Toten vorbringt, sei nur Folgendes bemerkt:

Der Redner spricht nicht von der origo, gens usw., was der antiken Rhetorik gemäß wäre, sondern gerade so wie in der ersten Rede disponiert er das Lob der Taten nach Tugenden; zu diesem Zwecke führt er einige Tatsachen an, um zu zeigen, wie groß die continentia (cc. 15—17), pietas (cc. 18—20), der amor (cc. 21, 22, 36 und die iustitia (c. 37) Valentinians gewesen ist.

Es fällt uns auf, daß Ambrosius als erste unter den Tugenden nicht entsprechend der Rede auf Satyrus die prudentia nennt. Wir dürfen nicht vergessen, daß es sich hier um das Lob eines jugendlichen Herrschers handelt. In den Büchern de officiis I, 65—115 nennt Ambrosius als Tugend des jugendlichen Alters die Sittsamkeit (c. 65), um dann in c. 116 mit den Kardinaltugenden zu beginnen. Dementsprechend disponiert er auch hier das Lob der

[1]) c. 10.

[2]) Damit betont der Redner die katholische Lehre, daß Reue und Sündenbekenntnis stets ein Mittel sind, um auch noch im spätesten Alter Verzeihung aller Sünden zu erlangen.

[3]) Siehe auch die folgenden Kapitel.

πράξεις des Dahingeschiedenen, in der Darstellung im einzelnen schließt er sich aber an Cicero an[1]).

Um noch einmal auf die Tugenden zurückzukommen, so begnügt sich Ambrosius keineswegs damit, uns die virtutes als solche darzustellen und durch Tatsachen zu illustrieren, sondern er zerlegt die einzelnen virtutes in ihre partes; so zeigt er bei der Schilderung der continentia, a) daß Valentinian sich vom Spiele und von der Jagd fern hielt, b) an schwelgerischen Gelagen keine Freude hatte, c) über alles die Keuschheit liebte; bei der pietas erwähnt er, a) der Fürst fällte an den heiligen Tagen keine Urteile, b) widersetzte sich mit standhafter Energie dem Wiederaufleben des heidnischen Kults; bei dem amor macht der Redner diese Unterabteilungen: a) Valentinian erließ großmütig (liberaliter) den Provinzialen die Schulden, b) er ließ sich die Verteidigung des Landes angelegen sein, c) er war in zärtlicher Liebe seinen Schwestern zugetan; bei der iustitia hebt Ambrosius hervor, daß der Fürst bei seiner strengen Gerechtigkeitsliebe dennoch Billigkeit und Milde walten zu lassen wußte[2]).

---

[1]) „Anfangs versucht der christliche Sittenlehrer wenigstens eine selbständige Anordnung des Stoffes . . . und beginnt mit der frühen Jugend. Ihre eigenste Tugend ist die Sittsamkeit; diese hatte Cicero als Teil seines vierten Hauptstückes, der Temperanz besprochen. Ambrosius tut es im engsten Anschluß an ihn . . .“ Zielinski, pag. 133. Cicero spricht von der Mäßigkeit, De officiis I, cc. 27—42; von den Pflichten der verschiedenen Lebensalter, insbesondere der Jugend ebendaselbst, c. 34. In der Rede auf Satyrus ist die Sittsamkeit von vornherein der continentia subsumiert.

[2]) Eingeschoben ist in diesen Abschnitt eine Digression, cc. 23—35, deren Zweck ist, uns vor Augen zu stellen, wie sehnsüchtig Valentinian nach der Taufe verlangte, und wie sehr der Redner bedauert, den Fürsten nicht mehr lebend angetroffen zu haben. Doch auch in dieser so großen Betrübnis sieht er sich nicht gänzlich des Trostes beraubt.

Durch diese in das Lob eingeschaltete Partie wird der Zusammenhang allerdings empfindlich gestört, weil sie im Gegensatz zu den vorangehenden Gedanken auch noch den θρῆνος und Trostsentenzen bringt.

Das alles beweist, daß unser Redner auf dem Wege der antiken Rhetorik wandelt: Form und Inhalt sind im allgemeinen durch den Einfluß Ciceros bestimmt, die Tendenz des Inhalts ist eine Erfüllung des Menandrischen „ἀπὸ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου."

Die Durchführung im einzelnen zeigt allerdings zugleich spezifisch christliche Züge und den Einfluß des christlichen Gedankens. Das ist besonders der Fall bei der pietas des Valentinian. Als Christ, so führt Ambrosius aus, weigerte sich der Kaiser, an heiligen Tagen Todesurteile zu fällen und entschieden lehnte er es ab, dem Heidentum zu einer abermaligen Auferstehung zu verhelfen.

Eines Tages erschienen bei ihm Abgesandte des heidnischen Roms und baten, er möge den heidnischen Kult wieder aufleben lassen. Die Umgebung des Kaisers stand nicht an, dem Herrscher zu raten, daß er dem Antrage des Senates stattgebe. Der Kaiser aber warf seinen christlichen Beratern schmählichen Verrat an ihrem Glauben vor, den Heiden dagegen gab er zur Antwort, er wolle seinem Bruder an Frömmigkeit nicht nachstehen und dürfe somit den Antragstellern nicht das zurückgeben, was des Bruders Frömmigkeit ihnen entrissen habe. Die Gesandten gaben sich mit diesem Bescheide noch nicht zufrieden und wiesen ihn auf das Beispiel seines Vaters hin, der keinem Heiden etwas entzogen habe. Auch dieser Hinweis vermochte nicht den gläubigen Sinn des Kaisers wankend zu machen; er gab ihnen vielmehr diese Antwort, c. 20: „Patrem meum laudatis, quia non abstulit: nec ego abstuli. Numquid pater meus reddidit ut me reddere posse postuletis! Postremo etiamsi pater reddidisset, frater abstulerat, irritatorem in ea parte fratris esse me mallem . . . Utrumque imitabor: ut et non reddam quod pater reddere non potuit, quia nullus abstulerat, et servem quod a fratre est constitutum. Postulet parens Roma alia quaecunque disiderat: debeo affectum parenti, sed magis obsequium debeo salutis auctori."

Als beredtes Zeichen der Frömmigkeit des Kaisers führt Ambrosius ferner das sehnsüchtige Verlangen nach dem Empfang der heiligen Taufe an. Wiederholt, sagt der Redner, trug V. dem Mailänder Bischof diesen Wunsch vor, des öfteren forderte er ihn brieflich auf, daß er seine Reise nach Gallien beschleunige, damit die Sehnsucht seines Herzens, dem jede Verzögerung seines frommen Begehrens eine qualvolle Marter sei, ja erfüllt würde. Doch die ruchlose Hand eines Meuchelmörders bereitete dem jungen Leben des Kaisers ein jähes Ende und ließ ihn der Taufe nicht teilhaft werden. Blieb so sein heißestes Sehnen unerfüllt, so ist er doch keineswegs arm an Gnade gestorben, denn er hat, das Beispiel Christi nachahmend, viel gebetet[1]).

Wie wir oben dargelegt haben, verlangt Menandros, daß in den λόγοι παραμυθητικοί auf den ἔπαινος zuerst noch ein θρῆνος und dann endlich die παραμυθίαι folgen. Einen solchen θρῆνος im eigentlichen Sinne finden wir in unserer Rede nicht, denn Ambrosius faßt in Kürze alles zusammen, was er vorher gesagt hat und fährt in c. 38 mit den Worten fort: „Haec est vobis . . . haereditas pretiosior fraternae laudis et gloriae . . . Haec vobis desiderio amplius, quam dolori sint; ut fraterna gloria plus reficiat mentem, quam dolor torqueat[2])". Der Redner ermahnt also die Schwestern Valentinians, sie möchten stets der Tugenden ihres Bruders gedenken und nur aus Sehnsucht nach ihm weinen: gänzlich verloren sei er für

---

[1]) Beachtenswert sind in dieser Darstellung in cc. 30, 34 die Ausführungen des heiligen Redners über den Wert und den Gegenstand unseres Gebetes. Christus, so sagt er, hat gebetet und ist allerdings gestorben. Daraus folgt noch keineswegs, daß das Gebet nichts nützt. Christus betete nicht um Befreiung vom Tode, sondern um die Tilgung der Sünden. So sollen auch wir vor allem beten, damit wir vor Versuchungen bewahrt bleiben. Am Beispiele Christi sollen wir ferner lernen, sogar für unsere Feinde und Verfolger zu beten und ihre Anschläge nicht zu fürchten. So hat Valentinian gebetet, und darum hat er die Gnade erlangt, folgert Ambrosius.

[2]) Vergl. damit de excessu Satyri I, 64.

sie nicht. Gleich darauf stimmt aber Ambrosius selbst die Klage um Valentinian und Gratian an, indem er ausruft: „Utinam, filii, pro vobis licuisset hunc spiritum fundere! Compendium doloris inveneram et gloriosius mihi fuerat pro tantis obire pignoribus!“ Seinem weiteren Inhalt nach enthält also dieser Abschnitt doch einen θρῆνος und so fügt er sich schließlich der Disposition der λόγοι παραμυθητικοί.

Mit c. 40 beginnt dann der Trostabschnitt, wie dies die Worte besagen: „Sed ad vestram, sanctae filiae, consolationem revertor . . .“ Ambrosius erklärt gleich im Anfang, daß er den Schmerz der Trauernden nicht vollständig tilgen, sondern nur lindern wolle, um hierdurch zu erreichen, daß sie nicht übermäßig um ihren Bruder klagen und weinen[1]). Damit stellt sich unser Redner auf den Standpunkt der Peripathetiker und Akademiker, welche die Ansicht vertraten, daß die Sehnsucht nach den Verstorbenen naturgemäß Schmerz hervorruft, aber verlangten, daß man sich bestrebe, die so entstandene Trauer wenigstens zu mäßigen[2]).

Die Gedanken, durch welche der Mailänder Bischof die Schwestern Valentinians zu trösten versucht, sind im wesentlichen diese:

Seid inbetreff des Bruders ganz ohne Besorgnis, suchet nicht seine Bestattung hinzuhalten, — „corpus eius tenere desideratis, tumulum circumfusae tenetis“ — betrachtet vielmehr das Grab, welches ihn aufnehmen soll, als seine königliche Wohnung, zu welcher ihr stets hingehen dürft, um die liebe Erinnerung an euren guten Bruder wachzuhalten[3]). Weiter spricht er: Ihr weinet und trauert

[1]) Vergl. De excessu Satyri I, 14 „. . . sed temperandus mihi maeror, quam alienandus affectus, ut mulceantur magis desideria quam sopiantur . . .“ De exc. Satyri II, cc. 14—17 spricht Ambrosius von der Sehnsucht nach den Verstorbenen. Vergl. unsere Ausführungen zur ersten Rede auf den Tod des Satyrus, Seite 57 ff.

[2]) Gerke, pag. 49, 50.

[3]) So glauben wir den Sinn des c. 42 richtig wiedergegeben zu haben.

darum, „quod cito excessit e vita, (c. 43). Neque tamen ideo totus periit“ ruft er ihnen dann zum Troste zu.

Valentinian lebt im Jenseits fort und genießt die ewige Glückseligkeit[1]). Diese freudige Hoffnung dürfen alle hegen, die in Christo leben und sterben.

Trotzdem dürfen wir um Valentinian weinen, weil er so jung gestorben ist, aber es muß uns auch mit freudiger Genugtuung erfüllen, daß in seinem Tode ein tugendreiches Leben seinen Abschluß gefunden hat[2]). Das Bewußtsein, daß uns die Tugenden ins Jenseits begleiten, dort ihren Lohn erhalten und so unser ewiges Glück begründen, muß unseren Zähren gebieten. Hätte Valentinian noch länger gelebt, so hätte der Staat von ihm noch manches Gute empfangen, durch seinen Tod sind wir aber vieler Güter beraubt. Wir dürfen deswegen klagen, daß wir in ihm so vieles verloren haben, wir müssen aber auch daran denken, daß er zu einem besseren Leben eingegangen ist und damit uns trösten. Wenn wir so um die Toten klagen, dann ist unser Weinen Gott angenehm. So haben auch Gott wohlgefällige Männer, z. B. David, getrauert[3]).

Man könnte im Zweifel sein, was wir bei Ambrosius unter „tumulus“ zu verstehen haben, und eine Klarlegung dieses Begriffes erscheint für das Verständnis des c. 42 von Wichtigkeit zu sein.

Gehen wir von de excessu Satyri I, 78 und II, 2 aus, so ist „tumulus“ das Grab, welches seinen Toten erst aufnehmen soll, „sepulchrum“ dagegen ein Grab, welches sich bereits geschlossen hat. Allein c. 58 unserer Rede versteht Ambrosius unter „sepulchrum“ ein Grab, in welchem Valentinian bestattet werden soll, und de excessu Satyri I, c. 18 heißt sogar ein und dieselbe Stätte „tumulus“ und „sepulchrum“.

Demnach sind für den Bischof von Mailand die Begriffe „tumulus“ und „sepulchrum“ im allgemeinen identisch. An unserer Stelle haben wir zunächst an das offene Grab zu denken, in welchem Valentinian beigesetzt werden soll — Ambrosius sagt: „in quo cara vobis membra requiescent“ — im weiteren Sinn an den Grabhügel, der in Zukunft die Schwestern an ihren Bruder erinnern wird.

[1]) c. 44.

[2]) c. 46, vergl. Cicero, Tuscul. I, 45.

[3]) c. 47.

Dieser König, so erzählt uns die hl. Schrift, hatte einen Sohn, welcher sehr krank war. Unter heißen Tränen flehte er zu Gott um das Leben seines Sohnes, allein der Himmel hatte es anders bestimmt, der Schwerkranke starb dennoch. Als ihm das Kind entrissen war, versiegten die Tränen des Königs. Er weinte um den sterbenden Sohn, den Gestorbenen beklagte er nicht mehr, denn er war überzeugt, daß er seiner Unschuld wegen ewig leben werde. Um Ammon und Absalom dagegen weinte er bitterlich, da er wußte, daß sie in Sünden gestorben waren. Er beweinte die Verbrechen, nicht den Tod seiner Kinder. Am Beispiel Davids mögen sie lernen, so ermahnt der Bischof die Schwestern des Verstorbenen, wie man trauern soll. David weinte nur um Sünder, nicht um Unschuldige. Der Tod Valentinians ist also nicht so bitter zu beklagen, denn der Kaiser ist reich an Tugenden in das Jenseits hinüber gegangen.

Weinen dürfen wir, aber die bittere Trauer darf nicht ohne Grenzen sein[1]). Wie lange die Zeit der Klagen dauern darf, darüber belehrt uns das Beispiel der Tochter Jephtes. Diese sollte von ihrem eigenen Vater dem Tode geweiht werden; zwei Monate trauerte sie, daß sie sterben müßte, und dann ließ sie sich bereitwillig töten, obwohl sie die freudige Hoffnung auf ein Fortleben im Jenseits noch nicht kannte. Ihr aber, spricht er zu den Schwestern Valentinians, wisset, was uns nach dem Tode winket, und wenn ihr dazu noch bedenket, daß mit euch so viele andere Menschen den Heimgang des Valentinian beweinen, dann darf eure Trauer nicht von langer Dauer sein[2]).

Es folgt nun[3]) der weitere, spezifisch christliche Trostgedanke, daß Valentinian durch die Begierdetaufe geheiligt worden ist. Was der hl. Redner über diesen Punkt

---

[1]) c. 49, vergl. die Ausführungen bei Seneca, Ad Marciam c. 4, K. pag. 125.

[2]) c. 50.

[3]) c. 51 ff.

sagt, ist für die Theologie von höchster Wichtigkeit. Seine Worte sind uns ein wertvolles, ja das wichtigste Zeugnis für den alten Glauben an den Ersatz der Wassertaufe durch die Begiertaufe. Die Argumentation des Ambrosius ist hierbei folgende:

Valentinian hatte das Verlangen, die Taufe zu empfangen, und dieses Verlangen war so innig, daß er noch vor seiner Ankunft in Italien getauft werden wollte. Wenn er auch durch besondere ungünstge Umstände verhindert wurde, die wirkliche Taufe zu empfangen, so war das nicht seine Schuld, der rasche Flug der Zeit, nicht der Mangel an gutem Willen beraubte ihn der Gnade[1]). Was in seiner Gewalt lag, das hat er getan. Er hat nämlich in sich das Verlangen nach der Taufe geweckt und genährt; darum eben hat er tatsächlich die Taufgnade empfangen. Daß dergleichen möglich ist, besagt das Zeugnis der hl. Schrift[2]): „Justus quacumque morte praeventus fuerit, anima eius in requie erit."

Valentinian war ferner ganz von christlichem Geiste durchdrungen[3]) und kein Ansehen der Person konnte ihn je dazu bewegen, daß er seiner christlichen Überzeugung zuwiderhandelte; jeder nun, der den Geist Christi besitzt, ist auch im Besitze seiner Gnade; also erfreut sich ihrer auch Valentinian.

Schließlich ist jeder von uns überzeugt[4]), daß die hl. Märtyrer die Taufgnade empfangen haben, auch wenn sie nicht in der üblichen Form getauft worden sind. Was bei ihnen das Blut bewirkt hat, welches sie für Christus vergossen haben, das hat bei Valentinian das innige Verlangen nach der Taufe hervorgebracht.

Der Redner ist deshalb gewiß, daß Valentinian um seines Glaubens willen der Gnade teilhaftig geworden ist: „Nec nos quidem dubitemus de meritis Valentiniani,

---

[1]) c. 52.
[2]) c. 51.
[3]) c. 52.
[4]) c. 53.

sed iam credamus vel testimoniis angelorum, quod detersa labe peccati, ablutus ascendit, quem sua fides lavit et petitio consecravit[1]).“

Trotzdem ermahnt er seine Zuhörer, nach christlicher Sitte dem Verstorbenen durch Opfer und Gebet zu Hilfe zu kommen. Seine Worte lauten[2]): „Date manibus sancta mysteria, pio requiem eius poscamus affectu. Date sacramenta caelestia, animam nepotis nostris oblationibus prosequamur. Extollite populi mecum manus in sancta, ut eo saltem munere vicem eius meritis rependamus.“ Baunard bemerkt zu den Worten unseres Redners[3]): „Diese beredte Stelle ist in der fortlaufenden Kette der christlichen Tradition ein wahrhaft goldenes Glied.“

Noch eines nimmt in diesem Kapitel unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Ambrosius sagt[4]): „Non ego floribus tumulum eius aspergam, sed spiritum eius Christi odore perfundam. Spargant alii plenis lilia calathis, nobis lilium est Christus. Hoc reliquias eius sacrabo.“ Daraus ersehen wir, mit welcher Verehrung in damaliger Zeit die Christen die Gräber ihrer Toten behandelten: sie schmückten sie reichlich mit Blumen. Ambrosius tadelt diese Sitte nicht, nur will er seine Zuhörer daran erinnern, daß die schönste Fürsorge für die Abgestorbenen sich darin zeigt, daß wir ihnen das Almosen unserer Fürbitte spenden.

Wir gehen nunmehr zum letzten Teil, der conclusio über, welche mit diesen Worten eingeleitet wird: „Sed iam cara mihi complectar viscera, et debito condam sepulchro; prius tamen singula membra perspiciam[5]) (c. 58).“ Daran anknüpfend verherrlicht der Bischof unter Bezugnahme auf passende Stellen der hl. Schrift den schönen Körper und die schöne Seele des Toten. Daß dieses Lobesthema der antiken Rhetorik entnommen ist, haben

---

[1]) c. 77.
[2]) c. 56.
[3]) Seite 404.
[4]) c. 56.
[5]) Vergl. de ex. Satyri I, c. 78.

wir bereits oben dargetan. Doch muß hier hervorgehoben werden, daß Ambrosius gerade in dieser Rede angelegentlichst bestrebt ist, das der Antike entlehnte Lobesthema in christlicher Auffassung darzustellen, sodaß ihm mit den heidnischen Vorbildern eigentlich nichts anderes gemeinsam bleibt, wie das bloße Thema. Während beispielsweise bei Menandros[1]) die Schönheit des Körpers und des Geistes vom rein natürlichen Standpunkte aus gepriesen wird, tritt in unserer Rede eine viel höhere Auffassung desselben Gedankens zutage. Ambrosius preist die Glieder des Leibes und die Schönheit der Seele an der Hand von Stellen aus dem Hohen Liede[2]). Durch eine solche Darstellung erhält der Abschnitt ein spezifisch christliches Gepräge, während die entsprechenden Stellen in der antiken Literatur nicht über das Niveau des rein Natürlichen sich erheben. Spricht Ambrosius von der Seele, so ist es ihre übernatürliche Schönheit, auf die er hinweist, indem er zeigt, wie Gottes Gnade Valentinian ganz durchdrungen und geheiligt hat. Spricht er von der Schönheit des Leibes, so betrachtet er sie nicht als Selbstzweck, sondern er betrachtet den Leib als Organ einer heiligen Seele, die Gott in ihm gedient hat.

Das Lob eines solchen Toten bietet alsdann dem Redner Anlaß, als ganz bestimmt anzunehmen, daß Valentinian nunmehr unter den Seligen des Himmels weilt, und gerade dieser Gedanke verschafft ihm einen nicht unbedeutenden Trost[3]). Eine Vergleichung dieser Stelle mit dem betreffenden Passus in der conclusio der ersten Rede zeigt ganz klar, daß Ambrosius jenes Lob nur aus dem Grunde verwendet, um sich damit trösten zu

---

[1]) Sp. III, 436, 15. „οἷον ἀποβέβληκεν τὸ κάλλος, τῶν παρειῶν τὸ ἐρύθημα, οἷα γλῶττα συνέσταλται, οἷος ὄουλος ἐφαίνετο μαρανθείς, οἷοι βόστρυχοι κώμης οὐκέτι λοιπὸν περίβλεπτον, ὀφθαλμῶν δὲ βολαὶ καὶ γλῆναι κατακοιμηθεῖσαι, βλεφάρων δὲ ἕλικες οὐκέτι ἕλικες, ἀλλὰ συμπεπτωκότα πάντα.“

[2]) Cant. V, 10 ff.

[3]) Dieser Topos findet sich Sp. III, pag. 414, 416.

können[1]). Darum fingiert er in c. 69 eine Himmelfahrt Valentinians; er läßt Gratian vom Himmel dem Bruder entgegeneilen, um ihn in die ewige Wonne des Ortes der Seligen zu führen.

Sehr ähnlich klingen Senecas Worte, Ad Marciam, c. 25[2]): „. . . ad excelsa sublatus inter felices currit animas: excipit illum coetus sacer, Scipiones Catonesque, interque contemptores vitae et mortis beneficio liberatos parens tuus, Marcia, nepotem suum, quamquam illic omnibus omne cognatum est, adplicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet." Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Stellen ist geradezu auffallend. Es sagen nämlich Ambrosius und Seneca:

Ambrosius c. 70 sqq.

„. . . merito . . . caelesti corona redimitus ascendit"; c. 71: „huic ascendenti Gratianus frater occurrit . . ."

„Amplexatus igitur . . . fratrem deducere eum coepit ad propriam mansionem . . ."

c. 75 „. . . Nemo te spernet, nullus excludet, in penetralia te et arcana Ecclesiae matris inducam et in omnia secreta mysterii, ut bibas poculum gratiae spiritalis..."

Seneca c. 25:

„...ad excelsa sublatus inter felices currit animas . . . excipit illum . . . parens tuus, Marcia, nepotem suum . . . adplicat sibi nova luce gaudentem et vicinorum siderum meatus docet, nec ex coniectura, sed omnium ex vero peritus in arcana naturae libens ducit. utque ignotarum urbium monstrator hospiti gratus est, ita sciscitanti caelestium causas domesticus interpres . . ."

Demnach werden wir anzunehmen haben, daß A. der Form, aber auch teilweise dem Inhalte nach von seinem Vorbilde aus der Antike abhängig ist, nur daß der Gedanke natürlich christliches Gepräge erhalten hat.

---

[1]) De exc. Sat. c. 78 sagt er nur ganz kurz: „Licet ipsa species et exanimis corporis forma soletur . . ." Diese Worte verstehen wir um so besser, wenn wir sie mit unserer Stelle vergleichen.

[2]) K. pag. 152.

Obgleich der Redner sich der Gewißheit hingibt, daß die beiden Brüder sich der Seligkeit erfreuen, so übermannt ihn doch noch einmal der Schmerz um ihren Tod, so daß er abermals in lautes Klagen ausbricht, um alsdann in der üblichen Weise die Rede zu schließen (cc. 79—80).

Wir haben die Untersuchung dieser zweiten Rede des A. beendet und werfen jetzt einen Rückblick auf das Gesagte. Die Rede besteht aus dem Prooemium (c. 1), dem θρῆνος (cc. 2—8), dem ἔπαινος (cc. 9—39), den παραμυθίαι (cc. 40—57) und der conclusio (cc. 58—80); demnach zählen wir sie zur Kategorie der Trostreden. In manchen Punkten unterscheidet sie sich von den uns sonst erhaltenen und genau nach der Theorie des Menandros aufgebauten Reden. Dies gilt zunächst von der Einleitung, welche, wie wir oben ausgeführt haben, gewiß nicht die ursprüngliche sein kann. In dem ersten Hauptteil sucht der Redner ganz in der Weise des Menandros den Schmerz und die Klage recht wirksam zum Ausdruck zu bringen, er unterscheidet sich aber von Menandros und seinen Nachfolgern, denen das Lob des Toten stets eine Rechtfertigung der Klage ist, dadurch, daß ihm das Lob der Tugenden ein Anlaß zum Troste ist. Zuerst exegesiert er nämlich die Schriftworte „bonum est viro . . .“, zeigt, wie sie im Leben Valentinians ihr Spiegelbild finden und folgert daraus zu seinem Troste, daß ein solcher Mensch auf jeden Fall sich des ewigen Glückes erfreuen müsse. Über die spezielle rhetorische Verarbeitung des ἔπαινος sei bemerkt, daß er ebenso wie in der ersten Rede nach Tugenden sich gliedert. Die sonst gebräuchlichen τόποι ἐγκωμιαστικοί konnte Ambrosius in diesem Falle schon deswegen nicht verwenden, weil es ihm in dieser Rede lediglich darauf ankam, zu zeigen, daß der verstorbene Fürst schon von frühester Jugend an das Joch des Herrn getragen, d. h. sich der Tugend befleißigt habe.

Der Trostabschnitt bietet im allgemeinen dasselbe wie der entsprechende Teil der ersten Rede. Auf das ihm Eigentümliche haben wir oben hingewiesen.

Die größten Verschiedenheiten von der ersten Rede und große Ähnlichkeit mit der Antike weist die conclusio auf. Ausgehend vom Lobe des Körpers und der Seele und entzückt von ihrer Schönheit, sieht der Redner im Geiste Valentinian himmelwärts eilen und mit Gratian in den Himmel eingehen. Inwiefern Ambrosius darin einen heidnischen Topos in ein christliches Gewand gekleidet hat, zeigte uns oben[1]) die Parallele zwischen den Worten unseres Redners und Senecas.

Unsere Erörterung abschließend stellen wir fest, daß auch diese Rede in erster Linie der Form, in zweiter ihrem Inhalte nach von der antiken Rhetorik abhängig ist.

---

[1]) Seite 92.

Drittes Kapitel.

Ambrosii de obitu Theodosii oratio[1]).

1. Inhalt und Disposition der Rede.

Auf den nahen Tod des Theodosius deutete vieles hin, und nun weint um seinen Tod die ganze Welt. Doch gebieten wir unsern Tränen, denn unser Kaiser ist aus dem irdischen in das himmlische Reich übergegangen, um dort den Lohn seiner Tugenden zu empfangen. Seine Söhne sind nun verwaist, aber der Vater hinterließ ihnen als wertvollstes Vermächtnis die Gnade und den Glauben (cc. 1, 2). Ja, stark war der Glaube unseres Kaisers und auch werktätig; gern verzieh er seinen Beleidigern und erwies ihnen sogar Wohltaten. Nun ist er uns entrissen, und geblieben sind uns seine beiden Söhne und sein gläubiges Heer. Wegen des Glaubens belohnte Gott einst den Abraham; weil Theodosius gläubig war, ließ Gott ihn Sieger über seine Feinde werden. Seien darum auch wir treu im Glauben und stehen wir treu zu den Söhnen unseres Kaisers (cc. 3—11)!

Gar viele Tugenden schmückten Theodosius in seinem Leben, er war ein „pius, misericors, fidelis, facilis ad veniam dandam und clemens in iudicio imperator." Dies

[1]) In einigen Handschriften lautet der Titel: Psalmus 114, in Obitu Theodosii imperatoris." Über den Anlaß zu dieser Rede bemerkt Schanz, pag. 521. „Am 17. Januar 395 war der große Kaiser Theodosius aus dem Leben geschieden. 40 Tage nach dem Tode wurde die Leiche zur Beisetzung nach Konstantinopel überführt; bei der Trauerfeier hielt Ambrosius die Leichenrede und zwar in Gegenwart des Honorius. Gewiß war wie bei Valentinian so auch bei Theodosius Ambrosius der geeigneteste Trauerredner, denn zwischen beiden großen Persönlichkeiten bestanden die innigsten Beziehungen . . ."

alles sind Tugenden, die man bei einem Kaiser um so mehr bewundern muß (cc. 11—14). Gerade deswegen nun, weil Theodosius so herrliche Tugenden besessen hat, dürfen wir die sichere Überzeugung hegen, daß er in den Augen Gottes Gnade gefunden hat und so desto erfolgreicher seinen Söhnen Hilfe von Gott wird erbitten können. Wenn nämlich Gott die Söhne ungläubiger Väter gesegnet hat, wovon uns die hl. Schrift zeugt, so können wir als feststehend annehmen, daß er die Söhne des gläubigen Theodosius erst recht mit seinem Segen geleiten wird (cc. 14—16). Mit dem festen Glauben verband der Kaiser eine innige Liebe zu Gott und tat darum mit der größten Demut Buße, sobald er seinen Fehltritt eingesehen (cc. 17 bis 27). Wer hinieden tugendhaft gewesen, dessen Lohn ist das Himmelreich; nun war tatsächlich Theodosius ein Freund der Tugend, also ist auch er jetzt im Kreise der Seligen. Dort ist er allen Übeln entrückt, unter denen die Sterblichen oft so schwer zu tragen haben, er hat nun den Himmel als Lohn seiner Gottesliebe (cc. 28—32). Ich persönlich habe der Gründe gar viele, den Verblichenen zu schätzen und zu lieben, darum werde ich niemals aufhören, um ihn zu weinen, zu klagen, für ihn zu beten, so lange, bis ich ihn im Himmel weiß. Ja, Theodosius, der tugendhafte, ist gewiß schon im Besitze des ewigen Glückes, er ist bestimmt auch schon deswegen selig, weil er von Jugend auf das Joch des Herrn getragen hat (cc. 32—53).

Nehmen wir nun Abschied von seiner Leiche. Honorius, weine nicht, daß Du am Begräbnis nicht teilnehmen kannst, sei zu Deinem Troste versichert, daß Dein Vater unter den glänzendsten Ehren wird bestattet werden (cc. 54—56)!

Die genaue Disposition, deren Richtigkeit durch die spezielle Besprechung der Rede unter 2 erwiesen wird, ist diese:

I. Exordium (cc. 1—3). Wir feiern heute den **40.** Tag nach dem Tode des Kaisers Theodosius.

II. Expositio (cc. 4—53).

A. Unsere Trauer ist berechtigt (cc. 4—5).

a) Der Kaiser hat nämlich die Heiligtümer der Götzen vernichtet,

b) gern seinen Feinden verziehen,

c) den Untergebenen die Steuern erlassen.

In dieser Trauer tröstet uns das Bewußtsein, daß der Kaiser gläubig gewesen ist; um des Glaubens willen wird Gott seine Söhne beschützen (cc. 7—16).

B. Der Kaiser war Gott angenehm (cc. 17—27).

Theodosius war nämlich:

a) sehr fromm,

b) sehr demütig.

Eben darum ist er jetzt im Himmel und enthoben allen Übeln des Erdenlebens (cc. 28—32).

Ἔπαινος

C. Ich liebte ihn besonders deswegen (cc. 33—38),

a) weil er demütig und mitleidig war, weil er ein reines Herz hatte und die Milde liebte,

b) weil er als Kaiser sich nicht schämte, öffentlich Buße zu tun,

c) weil er noch auf dem Sterbebette um das Wohl der Kirche besorgt war. — Zugefügt ist diesem Abschnitt der θρῆνος.

Lob der Vorfahren des Kaisers

D. Unser Kaiser ist jetzt im Himmel (cc. 39—53).

a) Dort ist er vereint mit Gratian, mit seiner Gattin, seinen Kindern und mit Konstantin;

b) sie alle verdanken ihr Glück der Helena;

c) Theodosius ist selig, weil er von der Jugend an dem Herrn gedient hat.

III. Conclusio (cc. 54—56). Tröste Dich, o Honorius!

2. Der Aufbau der Rede im einzelnen[1]).

Wir werden anzunehmen haben, daß die Einleitung die ersten 3 Kapitel umfaßt, denn von c. 4 an beginnt der Redner, die Klage um Theodosius zu rechtfertigen. Dem Inhalte nach entspricht also dieser Teil den rhetorischen Anforderungen des Menandros[2]).

Ambrosius beginnt die Rede ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου, um so den Schmerz seiner Zuhörer möglichst zu steigern[3]). Er führt darum etwa dieses aus: Die wunderbaren Vorgänge in der Natur, welche wir in der letzten Zeit mit Staunen beobachtet haben, wollten uns offenbar sagen, daß unser Kaiser bald sterben würde. Nun ist denn eingetreten, was selbst die leblose Natur aus ihrem Gleichgewicht gebracht hat, unser Kaiser ist gestorben.

Es fällt uns auf, daß der Bischof die Naturereignisse mit dem Tode des Kaisers in Beziehung bringt. Allein diese Anspielung auf die Teilnahme der leblosen Natur bei Unglücks- oder Todesfällen findet ihre Vorbilder in der heidnischen Literatur; „. . . was bei Sueton als regelmäßige Rubrik in seinen Biographien erscheint, tritt merkwürdigerweise auch bei unserm Bischof an den Tag", bemerkt Schanz[4]). Diesen Worten fügen wir ein Beispiel aus der uns erhaltenen Consolatio incerti ad Liviam[5]) hinzu:

„Praevertitque metus per longa pericula luctum,
Tu quibus auditis anxia mentis eras:
Non ex praecipiti dolor in tua pectora venit,
Sed per mollitos ante timore gradus.
Juppiter ante dedit fati mala signa cruenti,
Flammifera petiit cum tria templa manu, . . .
Sideraque quin etiam caelo fugisse feruntur,
Lucifer et solitas destituisse vias:

---

[1]) Siehe Seite 14, Bemerkung 1.
[2]) Sp. III, 434, 19.
[3]) Sp. III, 368.
[4]) Pag. 321.
[5]) Findet sich bei Baehrens, poetae latini minores, vol. I, pag. 104 ff., v. 397 ff.

Lucifer in toto nulli comparuit orbe
Et venit stella non praeeunte dies.
Sideris hoc obitum terris instare monebat
Et mergi Stygia nobile lumen aqua . . .“

Tatsächlich wurde in damaliger Zeit Italien von schweren elementaren Ereignissen heimgesucht[1]). Anzunehmen, daß durch Vorkommnisse dieser Art der Tod eines Menschen angezeigt werden solle, ist in der christlichen Weltanschauung nicht begründet. Wir müssen demnach sagen, daß Ambrosius bei der Abfassung dieses Abschnittes Parallelstellen aus der antiken Literatur vor Augen hatte.

In c. 2 beginnt die Klage um den Verstorbenen, die sich dann nach der Unterbrechung in cc. 3 und 4, in den folgenden Kapiteln fortsetzt.

Die cc. 3 und 4 enthalten, um zuerst von dem Inhalte dieser Digression zu sprechen, interessante Angaben über Gedächtnisfeiern für die Toten an bestimmten Tagen in der alten Zeit. Wir wissen, daß die Leiche des Theodosius nach seinem Tode noch 40 Tage lang über der Erde stand und dann erst bestattet wurde. Die Verzögerung des Begräbnisses sucht Ambrosius durch den Hinweis auf das Beispiel Josephs zu rechtfertigen, von dem die Lesung des Tages aus I. Mosis 50, 2 handelt. Joseph ließ seinen verstorbenen Vater Jakob einbalsamieren und erst am 40. Tage begraben. „Haec ergo sequenda solemnitas, quam praescribit lectio“, sagt alsdann Ambrosius, um die Berechtigung der augenblicklichen Trauerfeier zu erweisen. Die Erklärung dieses Gebrauches, erst so spät die Begräbnisfeier stattfinden zu lassen, wie sie von Ambrosius versucht wird, erklärt Ruhland[2]) aus gewichtigen Gründen für unwahrscheinlich.

In diesem Zusammenhang erwähnt Ambrosius ferner, daß die Zeit der Totenfeier in verschiedener Weise angesetzt werde. Einige, so bemerkt er, begehen die

---

1) Migne, pag. 13—85/86.
2) Seite 145.

Trauerfeier am 3. und 30., andere am 7. und 40. Tage und jeder Brauch hat seine Berechtigung.

Theodosius, sagt der Redner in c. 2, ist hingegangen in die Ewigkeit, hier aber hat er zahllose Scharen und besonders seine Söhne, seines Schatzes beraubt, zurückgelassen. Aber die Söhne besitzen von ihrem Vater den Glauben und die Gnade, darum sind sie nicht ganz verlassen. Vergleichen wir damit Gregor.Nyss., In Meletium[1])...: „. . . ηὔξησεν ἡμῖν τὸν ἀριθμὸν ὁ νέος ἀπόστολος, ὁ συγκαταψηφισθεὶς μετὰ τῶν ἀποστόλων. Εἴλκυσαν γὰρ οἱ ἅγιοι πρὸς ἑαυτοὺς τὸν ὁμότροπον . . . ἀλλὰ μακαριστὸς μὲν ὁ πατὴρ ἡμῶν τῆς τε ἀποστολικῆς συσκηνίας, καὶ τῆς πρὸς τὸν χριστὸν ἀναλύσεως· ἐλεεινοὶ δὲ ἡμεῖς, ἐκείνῳ κρεῖττον ἦν τὸ σὺν χριστῷ εἶναι διὰ τῆς ἀναλύσεως, ἀλλὰ ἡμῖν χαλεπὸν τὸ διαζευχθῆναι τῆς πατρικῆς προστασίας . . .“ An beiden Stellen ist der Gedanke sonst im wesentlichen der nämliche, nur ist die Art und Weise seiner Ausbeutung verschieden. Gregor will damit die traurige Lage der Überlebenden schildern und so wirksamen Anlaß zum θρῆνος gewinnen; unser Redner macht sich diesen Gedanken zu eigen, um einen Trost in ihm zu finden. Im übrigen war es bei den Rhetoren Sitte, die Hinterbliebenen zu beklagen und die Vergangenheit mit der traurigen Gegenwart zu vergleichen[2]). Wir haben demnach an unserer Stelle einen der Antike entlehnten Gedanken, der allerdings durch die ihm verliehene Form die Anzeichen seines Ursprungs beinahe verloren hat[3]). Weiter heißt es in c. 6: „Ergo tantus imperator recessit a nobis.“ Wohin diese Worte zielen, erklären die bereits früher angeführten

[1]) Migne, pag. 851, 852.

[2]) Sp. III, 413, 9 ff., 434, 24 ff., 435 ff.

[3]) Für die Worte in c. 4 „. . . sed non negabunt filii, quod donavit pater . . . c. 5 . . . si enim privatorum ultimae voluntates et deficientium testamenta habent perpetuam firmitatem: quomodo potest tanti principis esse irritum testamentum“, sei als Gegenstück angeführt Tacitus, Annales II, 71, 13: „non hoc praecipuum amicorum munus est, prosequi defunctum ignovo questu, sed, quae voluerit meminisse, quae mandaverit exsequi . . .“

Worte des Menandros „οὐ γὰρ ἦν ὁ τυχὼν ἀλλὰ τοῖος καὶ τοῖος." Ambrosius will sagen: wir weinen mit Recht, denn einen so guten Fürsten hat uns der Tod entrissen. Darauf preist er noch den festen Glauben des Dahingeschiedenen und empfiehlt ihn den Zuhörern zur Nachahmung. Diesem festen Glauben des Fürsten weiß er noch eine tröstliche Seite abzugewinnen, er findet in ihm die sicherste Gewähr dafür, daß Gott zur Belohnung eines solchen Glaubens die Söhne des Kaisers und seine Untertanen in Schutz nehmen wird.

Beachten wir an dieser Stelle, wie der hl. Redner durch biblische Beispiele die Herrlichkeit des Glaubens und seinen Wert zu beleuchten sucht. Schon oft, so spricht er, hat Gott den Menschen wegen der Betätigung des Glaubens seine Gnaden verliehen. So glaubte z. B. Abraham; dafür wurde er noch im hohen Alter Vater eines Sohnes. Jakob erhielt als Lohn seines Glaubens eine wunderbare Erscheinung von Engeln; um des Glaubens willen errettete Gott den Elisäus und seinen Diener Giezi aus der Hand der sie umzingelnden Feinde[1]). Wer also den Glauben hat, lautet die Lehre dieser Beispiele, ist stets wie von einem schützenden Heere von Engeln umgeben. Und so groß ist die Kraft des Glaubens, daß sie auch nach dem Tode des Menschen wirksam ist; der Glaube der Verstorbenen, beispielsweise der Märtyrer, ist uns ein ein mächtiger Antrieb, unserm Glauben nachzuleben.

Um die Tugenden des Toten im hellsten Lichte erstrahlen zu lassen, wählt der Redner das in der antiken Rhetorik[2]) so beliebte Mittel der Vergleichungen. Er sagt c. 12: „Si magnum est misericordem aut fidelem quemcunque hominem invenire, quanto magis imperatorem, quem potestas ad ulciscendum impellit, sed revocat tamen ab ultione miseratio? Quid praestantius fide imperatoris, quem non extollat potentia, superbia non erigat, sed

[1]) Gedacht ist an das IV. Reg. 6, 15 erzählte Ereignis.

[2]) Sp. III, 372, 21; Hermogenes II, 133 u. a.

pietas inclinat . . . Quantum igitur est deponere terrorem potentiae, praeferre suavitatem gratiae . . .“ Ambrosius führt hier ebenso wie in der zweiten Rede allerdings keine Fakta zur Vergleichung an, allein die Anordnung des Stoffes erreicht denselben Zweck wie eigentliche Vergleichungen.

Im weiteren Verlauf der Rede preist A. in cc. 17—28 des Theodosius überaus große Liebe zu Gott, ferner sein Gottvertrauen und seine bewundernswerte Demut. Hierzu müssen wir bemerken, daß Ambrosius das Thema, die Verherrlichung der Tugenden in der Weise erledigt, daß er Schriftworte exegesiert und auf den Verstorbenen anwendet, was ja, wie wir schon früher festzustellen Gelegenheit hatten, bei Ambrosius eine beliebte Arbeitsweise ist[1]). Immerhin müssen wir das eine beachten: der Redner disponiert den ἔπαινος nach Tugenden und nicht nach den sonst üblichen τόποι ἐγκωμιαστικοί der antiken Rhetorik.

Haben wir so kurz den rhetorischen Aufbau des ἔπαινος skizziert, so mag uns jetzt sein Inhalt etwas eingehender beschäftigen. Der hl. Redner beginnt mit dem Eingangswort des Psalmes 114 und schafft in seinen hinreißenden Ausführungen über das „Dilexi“ einen begeisterten Hymnus auf die Liebe, die speziell christliche Tugend, die Krone der Tugenden überhaupt und Inbegriff eines Gott wohlgefälligen Lebens. Sein Herz war von Liebe zu Gott

---

[1]) Dies Verfahren ist nun ohne Zweifel ein Grund dazu gewesen, daß unsere Rede in einigen Handschriften den Titel aufweist: „Psalmus 114, in Obitu Theodosii imperatoris.“ Gerade die überaus häufige Anführung von Schriftstellen, ihre ausgiebigere Erklärung, wodurch unsere Reden stellenweise ein homiletisches Gepräge erhält, ferner die Berufung auf Begebenheiten in der hl. Schrift, um beispielsweise den Wert des christlichen Mitleids, die Erlaubtheit der Trauer überhaupt und namentlich ihre richtige Art und Weise usw. zu zeigen, charakterisieren ganz besonders unsern Redner vor Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa und bewirken so, daß seine Reden trotz ihrer großen Abhängigkeit von der Antike dennoch viel mehr den Eindruck christlicher Leichenreden machen, als die Reden der beiden andern Bischöfe.

erfüllt, so preist er den Dahingeschiedenen. Von ihrer läuternden und veredelnden Glut durchdrungen, hatte er in sich jede Regung des Hasses und der Feindschaft ertötet, und darum behandelte er selbst seine Feinde, als wären sie seine innigstgeliebten Freunde. Einem unauslöschlichen Feuer gleich brannte in ihm die Liebe zu Gott, und darum liebte er ihn nicht bloß, wenn ihm eine Wohltat erwiesen worden war, er liebte ihn stets und befolgte Gottes Gebote, nicht nur deswegen, weil er etwas Gutes von ihm erhoffte, nein, er liebte Gott um seiner selbst willen, da er in ihm das höchste und seiner Liebe würdigste Gut sah. Die Liebe zu Gott machte ihn stark und zum Sieger in allen Kämpfen und Gefahren, sie war es auch, die ihn veranlaßte, in tiefster Demut um Verzeihung seiner Sündenschuld zu bitten. Die Liebe war endlich sein letzter Hauch, als die Sterbestunde geschlagen. Das „Dilexi" war das selige Wort, welches ihm die Himmelstür öffnete, das „Dilexi" war der Gruß, mit dem er in das Haus ewiger Freude und Wonne eintrat. Die reine und höchste Liebe zu Gott war der Inhalt und Zweck seines Lebens, die Wurzel all seines Tuns und Lassens, der fruchtbare Boden, dem so viele und herrliche Tugenden entsprangen und endlich auch das Ziel, worauf sein ganzes Sinnen und Trachten gerichtet war.

Dieser Hymnus auf die Liebe ist die erhabenste Verherrlichung des Theodosius, sie ist in gewissem Sinne ein charakteristisches Gegenstück zur heidnischen Apotheose der römischen Kaiser. Nirgends kommt der Gegensatz christlicher und heidnischer Lebensanschauung klarer zum Ausdruck. Die heidnische Antike erhebt die Kaiser trotz ihrer Schwächen und Sittenlosigkeit zur göttlichen Würde. Der christliche Redner beurteilt einen Kaiser nur nach seinem inneren Werte. Er unterwirft auch den Herrscher der Erde Gott und dem ewigen Sittengesetz. Ideal und Gegenstand der Apotheose ist ihm nicht der Kaiser als Gott, sondern der Kaiser als Gott dienende, Gott erfüllte und Gott-liebende Persönlichkeit.

Aus dem Tugendleben des Kaisers leitet Ambrosius die sichere Überzeugung her, daß Theodosius im Himmel ist. Er knüpft daran zugleich das Bekenntnis, daß er den Kaiser wegen seiner Tugenden innig geliebt habe, besonders seiner Demut wegen. Von dieser Tugend des Theodosius erzählt A. an dieser Stelle noch ein herrliches Beispiel, er führt uns nämlich den mächtigen Kaiser als reumütigen Büßer vor Augen.

Seine Ausführungen über diesen Punkt sind interessant, weil sie uns einen Einblick in die damalige Bußpraxis tun lassen, der sich alle Christen ohne jede Ausnahme zu fügen hatten, falls sie gesündigt hatten. Zugleich haben wir darin ein Beispiel dafür, daß reumütige Büßer sich nicht bloß damit begnügten, die Genugtuung zu leisten, die ihnen von der Kirche auferlegt war, sondern außerdem noch freiwillig durch selbst übernommene Bußwerke ihre Sündenschuld zu tilgen suchten.

Theodosius, spricht der Mailänder Bischof, hatte öffentlich gesündigt und darum tat er auch öffentlich Buße. Wenngleich die Größe seines Vergehens dadurch eine Verminderung ihrer Bosheit erfahren hatte, daß er von anderen zur Sünde verleitet worden war, — Ambrosius sagt ausdrücklich: „Deflevit in Ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat", — so trug er dennoch kein Bedenken, sich der öffentlichen Buße zu unterziehen. „Quod privati erubescunt, non erubuit imperator, publice agere poenitentiam." Darum legte er seine königlichen Insignien ab und erschien im Bußgewande im Gotteshaus, um seinen Sündenfall zu bereuen und Vergebung zu erlangen. Aber auch dann noch, als er durch strenge Bußübung Nachlassung seiner Sünde erlangt hatte und zur Teilnahme an den hl. Geheimnissen wieder zugelassen war, ließ er gleichwohl in seinem Bußeifer nicht nach; freiwillig versagte er sich selber die Teilnahme an den hl. Mysterien und zwar so lange, bis er untrügliche Beweise dafür zu haben glaubte, daß Gott ihm sein Unrecht vergeben hatte.

Beachten wir, wie Ambrosius in seinen Darlegungen die große Demut des Theodosius hervorhebt, diese spezifisch christliche Tugend. Wohl hatten die Edelgesinnten unter den Heiden, seitdem sie sich dem Studium und dem Einfluß der Philosophie ergaben, durch eine Art strenger Askese manch herrliche Tugend sich angeeignet, so daß sie uns vielfach wie Christen erscheinen. „Seneca galt den Kirchenvätern fast als einer der ihrigen. Epikthets Betrachtungen werden oft zu Gebeten. Gottes Werke und Wohltaten zu preisen, scheint ihm die eigentliche Aufgabe des Menschen als eines mit Vernunft bebegabten Wesens. Marcus Aurelius nun vollends scheint jenen allen Nichtigkeiten des Lebens abgekehrten Ernst, das Gottesvertrauen, die zum Verzeihen stets geneigte Milde und Liebe des wahren Christen zu haben. Gleichwohl ist der Stoizismus, so lange er sich treu bleibt, in einem Hauptpunkte wesentlich von dem Geiste der christlichen Lehre verschieden: die christliche Kardinaltugend der Demut ist ihm durchaus fremd[1])".

Seine Liebe zum Kaiser bekundet A., indem er an die Schilderung seiner Tugenden ein Gebet für seine Seele anschließt. Dieses Gebet ist eigentlich ein Widerspruch gegen die oben ausgesprochene Überzeugung, daß Theodosius bereits unter den Seligen weilt. Der Widerspruch erklärt sich aus der augenblicklichen Stimmung des Redners. In c. 17 ff. ist der Redner vom Lobe der Tugenden derart begeistert, daß er zu dem Schlusse kommen muß, der so tugendreiche Kaiser ist im Himmel; in c. 33 ff. dagegen regt sich der Schmerz und damit gewinnt auch der traurige Gedanke Raum, es könnten menschliche Unvollkommenheiten doch noch Theodosius von der ewigen Freude fernhalten. So bietet sich auch der Anlaß, ihm die wertvollste Gabe zu versprechen, die Ambrosius ihm geben kann, das Gebet für seine Seele.

[1]) Weißenfels, Ciceros philosophische Schriften, Seite 96.

Im folgenden spricht der hl. Redner abermals seine Überzeugung aus, Theodosius sei bereits im Himmel und genieße dort mit Gratian, seiner Gattin, seinen Kindern und Konstantin die Freuden der ewigen Seligkeit[1]).

Daran schließt A. das Lob der Kaiserin Helena an, er läßt also dem Lobe des Theodosius das Lob seiner Vorfahren folgen. Es ist wahrscheinlich, daß er hierbei das Schema der von Polybius[2]) geschilderten altrömischen Art der Leichenreden als Muster vor Augen hatte. Polybius kennzeichnet dieses Schema mit folgenden Worten: „Ὅταν γὰρ μεταλλάξῃ τις παρ' αὐτοῖς τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν, συντελουμένης τῆς ἐκφορᾶς κομίζεται μετὰ τοῦ λοιποῦ κόσμου πρὸς τοὺς καλουμένους ἐμβόλους εἰς τὴν ἀγοράν ποτε μὲν ἑστὼς ἐναργής, σπανίως δὲ κατακεκλιμένος · πέριξ δὲ παντὸς τοῦ δήμου στάντος ἀναβὰς ἐπὶ τοὺς ἐμβόλους, ἂν μὲν υἱὸς ἐν ἡλικίᾳ καταλείπηται καὶ τύχῃ παρών, οὗτος, εἰ δὲ μὴ τῶν ἄλλων εἴ τις ἀπὸ γένους ὑπάρχει, λέγει περὶ τοῦ τετελευτηκότος τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἐπιτετευγμένας ἐν τῷ ζῆν πράξεις . . . ἐπὰν δὲ τῶν οἰκείων μεταλλάξῃ τις ἐπιφανής, . . . ὅταν δ' ἐπὶ τοὺς ἐμβόλους ἔλθωσιν . . . ὅ γε λέγων ὑπὲρ τοῦ θάπτεσθαι μέλλοντος, ἐπὰν διέλθῃ τὸν περὶ τούτου λόγον, ἄρχεται τῶν ἄλλων ἀπὸ τοῦ προγενεστάτου τῶν παρόντων (nämlich der durch die Masken vergegenwärtigten) καὶ λέγει τὰς ἐπιτυχίας ἑκάστου καὶ τὰς πράξεις . . .“

Nach diesem Berichte war es also bei den alten Römern Sitte, in der Leichenrede, ganz wie Ambrosius es tut, nach dem Lobe des Toten das Lob seiner Vorfahren auszusprechen. Ihrer literarischen Art nach ist die Rede, welche Polybius skizziert, das ἐγκώμιον. Im ἐγκώμιον wurde nämlich τὸ γένος erst am Schlusse behandelt. „Wie im βίος, so erscheint auch im ἐγκώμιον die Familie und Nachkommenschaft nach dem Abschluß der eigentlichen Materie“, schreibt Leo[3]).

---

[1]) Vergl. Sp. III, 414: „πείθομαι τὸν μεταστάντα τὸ ἡλύσιον πεδίον οἰκεῖν.“

[2]) VI 53, 11—54.

[3]) Seite 209 ff.

Dieser Art der Leichenrede also, dem ἐγκώμιον, hat sich Ambrosius angeschlossen. Die Gründe dafür sind naheliegend. Das Lob der Vorfahren ist zugleich ein Lob des Toten selbst. Die Frömmigkeit des ganzen kaiserlichen Hauses läßt auch auf die Frömmigkeit des Theodosius schließen und begründet die Hoffnung auf seine ewige Seligkeit[1]). Mitbestimmend ist für die Wahl des ἐγκώμιον gewiß auch der Umstand gewesen, daß die Lobrede auf die Vorfahren eine passende Gelegenheit bot, die Genese des christlichen Kaisertums zu schildern.

Wie Ambrosius erzählt[2]), war die Kaiserin Helena von niedriger Herkunft, aber durch Vorzüge und Tugenden derart ausgezeichnet, daß Konstantius kein Bedenken trug, sie zu seiner Gemahlin zu erwählen. Als Konstantin, ihr Sohn, im römischen Reich die Alleinherrschaft erlangt hatte, pilgerte sie nach Jerusalem und suchte nach der Leidensstätte des Herrn. Eine innere Einsprechung führte sie auf den Berg Golgatha und ließ sie dort nach dem heiligen Kreuze graben. Nach mühsamer Arbeit fand sie unter vielem Schutt und Trümmern verborgen drei Kreuze. Ihr erster Gedanke war, das mittlere Kreuz müsse das Kreuz des Erlösers sein, da der Heiland zwischen zwei Missetätern gekreuzigt war, allein sie befürchtete, es könnte ein Zufall das heilige Kreuz aus seiner ursprünglichen Lage herausgebracht haben. Darum forschte sie noch weiter nach und fand am mittleren Kreuze die Inschrift: „Jesus Nazarenus, Rex Judaeorum", von der auch der Evangelist berichtet. Ihre erste Vermutung war also richtig gewesen; darum kniete sie sofort nieder und brachte als Erste dem Herrn die Huldigung dar, der einst an diesem Kreuze sein Blut vergossen. Darauf setzte sie die Ausgrabungen fort und fand auch die Nägel, mit denen Christus ans Kreuz geschlagen war. Die eine dieser wertvollen Reliquien ließ sie zu einem Zügel um-

[1]) Vergl. auch Hieronymus, epist. 60, c. 8.
[2]) c. 43 ff.

arbeiten, die andere in ein kostbares Diadem hineinfügen. Beide Kleinodien übersandte sie alsdann ihrem kaiserlichen Sohne, der sie fortan mit heiliger Scheu behandelte. Seitdem erstarkte des Kaisers gläubige Gesinnung, und sie vererbte sich auf seine Nachfolger, es hörten die Verfolgungen auf und der Glaube an Christus den Gekreuzigten feierte in der Folgezeit die herrlichsten Triumphe. Alles dies, so schließt der hl. Redner, ist eine segensreiche Frucht von Helenas Wallfahrt nach Jerusalem.

Soweit die Schilderung des Mailänder Bischofs, die in historischer Hinsicht von großer Bedeutung ist, weil sie wichtige Unterschiede anderen Berichten gegenüber zeigt.

Nach der Beschreibung unseres hl. Redners erkannte Helena das Kreuz an der Inschrift; nach einer anderen Darstellung fand sie den titulus getrennt vom Kreuze, und die Echtheit des Kreuzes wurde dadurch festgestellt, daß man es auf eine Kranke legte, die sofort ihre Gesundheit wiedererlangte. So das römische Brevier. Von der Krankenheilung erzählt Paulinus von Nola in der epist. 31 n. 5 nichts, erwähnt dafür aber eine unter denselben Umständen erfolgte Auferweckung eines Toten. Daß sich bei der Kreuzesauffindung Wunder zugetragen haben, deutet, um von anderen Belegstellen abzusehen, auch Eusebius, Com. in Ps. 87, 13. (Migne 23, 1064) an: „τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀμφὶ τὸ μνῆμα καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιτελεσθεῖσι θαυμασίοις."

Noch eine andere, allerdings weniger bedeutsame Verschiedenheit findet sich im Berichte des Ambrosius. Aus c. 47 unserer Rede erfahren wir, daß Helena selbst aus dem einen Nagel einen Zügel herstellen, den anderen in eine Krone einfügen ließ und beides ihrem Sohne über sandte. Nach Rufinus hingegen H. E. 1, um nur einen anderen Gewährsmann zu nennen, übersandte Helena einen Teil des Kreuzes nebst beiden Nägeln an Konstantin und erst

dieser ließ einen Zaum verfertigen und zierte seine Krone mit dem anderen Nagel.

Interessant und bezeichnend für die korrekte Auffassung der Reliquienverehrung in jener Zeit ist die Betrachtung, die Ambrosius an den Bericht über die Verehrung des Kreuzes durch Helena anschließt: „Invenit ergo titulum, Regem adoravit, non lignum utique; quia hic gentilis est error et vanitas impiorum: sed adoravit illum, qui pependit in ligno . . .“ Man unterschied also schon im vierten Jahrhundert genau zwischen dem „cultus absolutus“ und „cultus relativus[1]).“

Zum Schlusse richtet der Redner an Honorius die Bitte, er möge sich nicht deswegen härmen, daß ihn die Regierungsgeschäfte hindern, am Begräbnisse teilzunehmen, er versichert ihm, daß Theodosius in Konstantinopel mit allen Ehren wird bestattet werden.

Was er alsdann noch im letzten Kapitel von den vereitelten Hoffnungen der Bewohner Konstantinopels spricht, ist ein in der antiken Rhetorik oft vorkommender Gedanke[2]) und bezweckt nichts anderes, als dem Schmerz der Hinterbliebenen noch einmal den innigsten Ausdruck zu geben[3]).

Wir haben jetzt unsere Untersuchung über die einzelnen Teile dieser Rede abgeschlossen und halten noch einen Überblick über die Rede als ein Ganzes.

---

[1]) Beiläufig sei noch auf eine andere beachtenswerte Stelle in diesem Berichte über Helena hingewiesen. Von dem hohen Alter des christlichen Glaubens an die allzeit unversehrte Jungfräulichkeit Marias zeugen die Worte des c. 44 „Vicit te Maria, quae genuit triumphatorem, quae sine imminutione virginitatis edidit eum, qui crucifixus vinceret te . . .“

[2]) Sp. III, 435, 22; Himerios 3; Choirikios pag. 179; Gregor v. Nyssa, In Melet. C.

[3]) Vergl. auch de exc. Satyri I, c. 17: „Vae miserae opinioni! Putabamus redditum quem videmus dilatum . . .“ c. 27: „O fallax laetitia, o incerta humanarum rerum curricula! Ex Africa redditum, ex mari restitutum, ex naufragio servatum, putabamus iam nobis non posse eripi . . .“

Zunächst fällt uns die große Anzahl von Stellen aus der heiligen Schrift auf. Das Lob des Theodosius besteht sozusagen nur aus Schriftworten, die sinngemäß auf Theodosius angewendet werden; sie alle bezwecken eine Verherrlichung der Tugenden des Dahingeschiedenen; gerade deswegen, weil die Tugenden unter Heranziehung von Schriftworten gepriesen werden, erscheinen sie ihrer Bedeutung und ihrem Werte nach als wahrhaft christliche Tugenden und begründen die Überzeugung des Redners, daß Theodosius selig ist.

Sodann enthält die Rede auch manches, was streng genommen nicht zu einer Leichenrede gehört; werden doch beispielsweise die Soldaten ermahnt, dem Glauben ihres verstorbenen Kriegsherrn nachzueifern, alle Zuhörer insgesamt werden aufgefordert, in treuem Gehorsam zu den Söhnen des Kaisers zu halten, wenn auch diese noch so jung sind. Solche Adhortationen fänden ihren entsprechensten Platz erst am Ende der Rede, wohin sie auch sonst von den Rhetoren verwiesen werden.

Wir haben auch bemerkt, daß Ambrosius sehr oft von seinem Thema abschweift, sodaß es schwer hält, eine strikte Disposition herauszufinden. Darum können wir in dieser Hinsicht nur das Urteil unterschreiben, welches Schanz über diese Rede fällt[1]).

Es fragt sich nun, welches Schema wir dieser Rede zugrunde zu legen haben. Sehen wir von den zahlreichen Digressionen ab, so wäre in etwa die Annahme berechtigt, daß wir einen λόγος παραμυθητικός vor uns haben.

Die Einleitung entspricht nämlich dem in der Rede behandelten Stoff und ist so ohne Zweifel am Begräbnistage gehalten worden. Sie beginnt mit der Beschreibung der großen Trauer, die überall um den Kaiser herrscht, vergleicht alsdann die Lage des Verstorbenen mit der der Hinterbliebenen, erwähnt außerdem, was in dem großen

---

[1]) Siehe oben Seite 17, Anmerk. 4.

Schmerze Trost bringt, um schließlich das Lob der Tugenden zu verkünden und daraus wieder die Gewißheit abzuleiten, daß der Tote im Himmel ist. Daraus folgt, daß das Prooemium zum Thema paßt.

Die folgenden Kapitel 4, 5 enthalten freilich nichts, was eine Erhöhung bezw. Linderung des Schmerzes zur Folge haben könnte, sie bringen aber eine Rechtfertigung der Leichenfeier; c. 6 hingegen hat den Charakter der Klage, wie dies aus den Worten folgt: „Ergo tantus imperator recessit a nobis“; darum könnte der kurze Abschnitt cc. 4—6 füglich im Schema des παραμυθητικός unter den ersten θρῆνος gebracht werden.

Die weiteren Kapitel cc. 7—38 preisen zunächst des Theodosius Tugenden, insbesondere diese: fides, misericordia, amor, humilitas, und bestärken den Redner in dem festen Glauben, daß sich der Kaiser der Seligkeit erfreut.

Der Gedanke nun, daß ein so guter Fürst nicht mehr lebt, macht die schon versiechten Tränen des Redners von neuem fließen. Dieser Abschnitt, cc. 7—38 enthält also im allgemeinen den ἔπαινος und den typischen zweiten θρῆνος.

Die Freuden, in deren Besitz und Genuß der Kaiser sich jetzt befindet, sind in cc. 39—53 geschildert. Der Inhalt dieser Kapitel ersetzt die sonst stets wiederkehrenden Trostgedanken. Es steht ja, und das ist der Sinn der cc. 39—53, für den Redner fest, daß der Kaiser im Himmel ist, darum muß jegliche Klage um ihn verstummen.

Dasselbe Resultat wollen die Sentenzen erzielen, die wir sonst im παραμυθητικὸν μέρος der Trostreden lesen.

Es ginge also an, diese Rede als einen λόγος παραμυθητικός anzusehen.

Doch mit Recht wird man einwenden: Ambrosius gibt ja an keiner Stelle die ausgesprochene Absicht kund, daß er den Zuhörern Trost sprechen will, während er dies in den beiden ersten Reden ausdrücklich ankündigt. Er sagt z. B. in de excessu Satyri I, c. 14 „. . . sed consolandi hodie, non tractandi partes recepi . . .“; c. 68:

„repeto ergo . . . solatia tua . . .“; c. 77: „Deest ergo consolandi via“; ganz deutlich weist der Bischof von Mailand in der Rede auf Valentinian auf den Beginn des Trostabschnittes hin, indem er c. 40 zu den trauernden Schwestern des Toten spricht: „Sed ad vestram, sanctae filiae, consolationem revertor.“

Ein λόγος παραμυθητικός kann unsere Rede auch deswegen nicht gut sein, weil in ihr der θρῆνος nur sehr wenig hervorgerufen wird.

Hingegen ist es ein sichtbares Bestreben des heiligen Redners, die Tugenden des Kaisers Theodosius in hellem Lichte erstrahlen zu lassen. Dies beweisen Redewendungen wie etwa die folgenden: c. 1 ruft der Bischof aus: „Quidni mundus ipse defleret eum principem esse continuo rapiendum, per quem dura mundi istius temperari solerent . . .“, ausdrücklich hebt er hervor, daß Theodosius ein großer Kaiser gewesen ist, z. B. c. 6: „Ergo tantus imperator recessit a nobis“; c. 12: „Addatur eo, cuius imperatoris“; er hebt besonders die Gottesliebe des Toten hervor in c. 32: „Ergo quia dilexit . . . meruit sanctorum consortia.“

Die ganze Darstellung fügt sich deshalb viel zwangloser in das mit des Polybius Worten schon oben gekennzeichnete Schema des ἐγκώμιον. Bei dieser Annahme erklären sich auch viel leichter die zahlreichen eingeschobenen Ermahnungen zur Nacheiferung des Kaisers.

Viertes Kapitel.

Die Anlage der Reden im Zusammenhang betrachtet.

Bisher haben wir jede Rede einzeln behandelt. Damit wir nun das ihnen Gemeinsame, wie auch das sie von einander Unterscheidende um so deutlicher erkennen, wollen wir jetzt die Reden im Zusammenhang besprechen. Dabei muß naturgemäß die von uns zuletzt untersuchte Rede aus der Vergleichung ausgeschlossen werden, weil sie, wie wir eben dargetan haben, nicht unter dieselbe Kategorie fällt wie die beiden ersten; sie ist ein ἐγκώμιον, während die Reden „de excessu Satyri“ und „de obitu Valentiniani consolatio“ λόγοι παραμυθητικοί sind.

Wir vergleichen demnach nur die beiden zuerst besprochenen Reden miteinander; über die letzte ist genügend in der speziellen Untersuchung gesagt worden.

Das Schema der ersten und zweiten Rede ist das nachstehende:

Partes orationis.	Dispositio.	De excessu Satyri	De obitu Valentiniani
		Orationis	
Exordium.	Προοίμιον.	cc. 1—6	c. 1
Expositio.	Θρῆνος. (ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου.)	cc. 7—41	cc. 2—8
	Ἔπαινος. (ἀπὸ τοῦ παρελη-λυθότος χρόνου.)	cc. 42—63	cc. 9—37
	Θρῆνος. (ἀπὸ τοῦ μέλλοντος χρόνου.)	c. 63	ca. 38, 39
	Παραμυθίαι.	cc. 64—77	cc. 40—57
Conclusio.	Ἐπίλογος.	cc. 78—80	cc. 58—80

Schon ein flüchtiger Blick auf das Schema lehrt, daß Ambrosius keine neue Disposition entworfen, sondern das der antiken Rhetorik geläufige Muster des λόγος παραμυθητικός verwendet hat.

Zergliedern wir die Reden, so treffen wir zunächst auf das προοίμιον.

Wir haben bereits oben gezeigt, daß das Prooemium der zweiten Rede, wie es uns jetzt vorliegt, nicht das ursprüngliche ist, welches von dem Mailänder Bischof am Begräbnistage gesprochen wurde. Jenes hat Ambrosius, als er der Rede die Buchform gab, absichtlich umgearbeitet, um es dem Charakter der libri consolationum besser anzupassen.

Es läge nun an und für sich nahe, dieselbe Vermutung auch hinsichtlich des Prooemiums der ersten Rede zu äußern. Die cc. 1—6, welche die Einleitung umfassen, weisen nämlich unter anderem auch Trostgründe auf, mit denen Ambrosius seinem Schmerze steuern will; mit c. 7 beginnt er aber von neuem in voller Erregung die Größe seines Schmerzes zu schildern. Diese so leidenschaftliche Klage erscheint nicht mehr verständlich, nachdem der Redner in der Einleitung gesagt hat: „itaque nihil habeo quod querar, et habeo in quo gratias agam", und sodann überaus inhaltsschwere Trostworte ausgesprochen hat, die doch nur auf das eine hinzielen können, seine Tränen zu stillen.

Allein auf Grund unserer Ausführungen auf Seite 69 glauben wir diese Zusammensetzung des Prooemiums verstehen zu können und zweifeln nicht, daß es so von Ambrosius am Begräbnistage des Sartyrus gesprochen wurde.

Was die expositio anbelangt, so handelt in beiden Reden der erste Abschnitt ἀπὸ τοῦ παρόντος χρόνου, und ist Ambrosius darin eifrigst bemüht, den Schmerz möglichst zu steigern. In dieser Hinsicht stimmt der erste θρῆνος beider Reden mit der Theorie des Menandros vollständig überein, darin aber unterscheidet er sich von ihr, daß

der Redner der Klage Trostgedanken beifügt, wodurch der Zusammenhang freilich gestört wird[1]).

Daß der Bischof von Mailand dem Strome antiker heidnischer Redetechnik folgt, zeigt uns in beiden Reden über alles deutlich jener Teil, welcher das Lob des Satyrus und des Valentinian bringt. Dem Schema des Menandros fügen sich unsere Reden allerdings nicht gänzlich, denn von den τόποι ἐγκωμιαστικοί jenes Rhetors werden nur zwei angewendet, nämlich die ἐπιτηδεύματα und die πράξεις; die letzteren sind nach den vier Kardinaltugenden gruppiert, so verlangt es Menandros in seiner Redetechnik[2]).

Wir haben oben gezeigt, daß Ambrosius an Cicero sich anschließt, und zwar bis in Einzelheiten bei der rhetorischen Darstellung der Tugenden. So folgt er z. B. dem Cicero, wenn er mit dem Lobe der Klugheit das der Beredsamkeit verbindet und die Wohltätigkeit in den Begriff der iustitia hineinbezieht. Wir haben aber auch gezeigt, daß diese Tugenden stets im echt christlichen Gepräge erscheinen und so ihrem Wesen nach die analogen Tugenden des Heidentums gänzlich in den Schatten stellen.

Dem ἔπαινος folgt, analog den Mustern der Antike, der zweite θρῆνος. Dieser ist in beiden Reden allerdings sehr kurz gehalten. In diesem Teile pflegten die Rhetoren zu sagen, daß die Trauer um den Verstorbenen, der solche Eigenschaften besessen, ganz berechtigt sei. Ambrosius verfährt ebenso, erklärt jedoch, daß das Bewußtsein, einen so tugendhaften Toten verloren zu haben, bei den Hinterbliebenen eher Tränen der freudigen Sehnsucht, als Zähren der bitteren Klage wachrufen müsse[3]); aber selbst dieser Gedanke ist, wie wir in einem andern Zusammen-

---

[1]) Zur Erklärung dieser Zusammensetzung siehe Seite 69.

[2]) Dies tut er, wie bereits oben erwähnt ist, im Anschluß an die älteren τέχναι ῥητορικαί.

[3]) Dies gilt namentlich von der zweiten Rede.

hang erörtert haben, durchaus nicht Ureigentum des Ambrosius, sondern findet sich ungezählte Male bereits in den Konsolationen der Heiden.

Als wir den beiden Reden des παραμυθητικὸν μέρος behandelten, haben wir bei der Besprechung der einzelnen Trostgedanken klar dargelegt, daß sich vielfach teils mehr, teils weniger genaue Übereinstimmungen zwischen Ambrosius und heidnischen Autoren finden.

Diese Übereinstimmung kann nun zufällig sein oder auf eine Benutzung der antiken Literatur zurückgehen. Auf das zweite Glied der Alternative deutet:

1. der Umstand, daß Ambrosius nach eigener Aussage mit der heidnischen Trostliteratur wohl vertraut ist. Vergl. zum Beweise de exc. Sat. I, cc. 14, 70, 71 u. a. Es kommt

2. hinzu, daß die Übereinstimmung sich bis auf die Disposition der Trostgründe erstreckt.

Im dritten Kapitel der zweiten Rede auf den Tod des Satyrus sagt nämlich Ambrosius: „Proposuimus solari nos communi usu, nec durum putare, quidquid universos maneret et ideo mortem non esse lugendam: primum, quia communis sit et cunctis debita, deinde, quia nos saecli huius absolvat aerumnis, postremo, quia somni specie ubi ab istius mundi labore requietum sit, vigor nobis vivacior refundatur."

Die hiermit angegebenen Dispositionen befolgt er im Aufbau der zweiten Rede und sagt also:

1. Der Tod ist allen Menschen bestimmt, und kein Mensch ist imstande, dem allgemeinen Gesetze des Todes sich zu entziehen.
2. Der Tod befreit von allen Übeln und Gefahren. „Ergo mors non solum malum non est, sed etiam bonum"[1]).
3. Wir alle werden dereinst auferstehen.

[1]) Derselbe Gedanke findet sich in den Tuscul. I, 16. Seneca behauptet dagegen: „mors nec bonum nec malum est." (Ad Marciam c. 19, K. pag. 143).

Die nämliche Gedankenfolge haben wir der Hauptsache nach auch in der ersten Rede auf den Tod des Satyrus. Es heißt in ihr:

1. Wir müssen alle ohne Ausnahme sterben — cc. 3, 4, 65, 66.
2. Der Tod befreit von den Übeln — cc. 28—33, 67.
3. Die Toten werden auferstehen — cc. 70, 71.

Dasselbe gilt, freilich gerade in umgekehrter Reihenfolge, von **der Rede auf Valentinian,** in welcher die Trostgedanken so disponiert sind:

1. Die Toten werden auferstehen — c. 45.
2. Der Tote ist zu einem besseren Leben hinübergegangen — cc. 46, 47.
3. Alle Menschen müssen sterben — c. 48.

Der Vollständigkeit des Vergleichs wegen skizzieren wir noch die Disposition von Senecas **Consolatio ad Marciam.** Der Rhetor führt darin aus:

1. Wir alle sind sterblich — cc. 9—18.
2. Die Verstorbenen sind den Übeln dieses Erdenlebens entronnen — cc. 19—23.
3. Ihre Geister sind am Orte der Seligen[1]) — cc. 24—26.

Nach ebendenselben Gesichtspunkten ist im wesentlichen auch die **Consolatio ad Polybium** von Seneca abgefaßt.

Eine Vergleichung der angeführten Dispositionen ergibt nunmehr, daß die Anordnung der παραμυθίαι bei Ambrosius und bei Seneca im allgemeinen ein und dieselbe ist.

Jetzt verstehen wir auch die Worte des c. 3 in der zweiten Rede auf Satyrus: „proposuimus solari nos **communi usu.**“ Ambrosius will damit andeuten, welches der Gedankengang in den viel verbreiteten heidnischen Trostschriften ist, die einen Todesfall zum Anlaß haben und denen er sich anschließen will.

---

[1]) Dieser Gedanke besagt im allgemeinen dasselbe, wie die 3. Trostsentenz bei Ambrosius.

Wenn er in c. 50 der zweiten Rede auf Satyrus sagt: „Gentiles plerumque se consolantur viri vel de communitate aerumnae, vel de iure naturae, vel de immortalitate animae“, so nennt er damit allerdings eine andere Reihenfolge der antiken Trostgründe, doch liegt hier kein Widerspruch vor. Ambrosius will an der genannten Stelle nicht die eigentliche Disposition der Trostreden bezw. Trostschriften nennen, sondern nur die Trostgedanken an und für sich erwähnen.

Auch Cicero scheint eine andere Disponierung der παραμυθίαι zu empfehlen, die von der oben genannten verschieden ist. Im dritten Buche seiner Tuskulanen, 77, lesen wir nämlich: „Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum parvum, altera de communi conditione vitae et proprie, si quid sit de ipsius, qui maereat, disputandum, tertia summam esse stultitiam frustra maerore confici, cum intellegas nil posse profici.“

Der Widerspruch ist jedoch auch in diesem Falle nur scheinbar, da Cicero nicht die Disposition der Trostrede oder Trostschrift bei einem Todesfall, sondern überhaupt nur die Methode angeben will, wie Betrübte zu trösten sind.

Eine so weitgehende Übereinstimmung, wie wir sie durch unsere Ausführungen dargelegt haben, kann nicht mehr durch einen bloßen Zufall erklärt werden, es ist vielmehr eine Benutzung heidnischer Autoren durch Ambrosius anzunehmen.

Als mutmaßliche Quellen wären besonders Cicero und Seneca zu nennen, und zwar in erster Linie wohl Cicero. Doch kommen von Cicero Schriften nicht etwa bloß die Tuskulanen in Betracht, die Hauptquelle dürfte wohl für ihn die verloren gegangene Konsolation Ciceros gewesen sein. Diese schrieb Cicero für sich selber, als im Anfange des Jahres 45 seine Tochter Tullia gestorben war.

In dieser Schrift waren nach seinem eigenen Zeugnis[1]) alle Trostarten der damaligen Zeit zusammengestellt[2]).

Wir fassen nunmehr das Gesamtergebnis unserer Untersuchung dahin zusammen.

In der Anlage seiner Rede ist Ambrosius von der klassischen Literatur durchaus abhangig. Das damals noch verbreitete, von der heidnischen Rhetorik geschaffene Schema des λόγος παραμυθητικός und des ἐγκώμιον hat er auch seinen Reden zugrunde gelegt und dann unter Anlehnung an die antike Redetechnik mit mehr oder weniger Freiheit bearbeitet.

Deshalb pflichten wir bezüglich der Anlage dieser Reden Förster bei, welcher auf Seite 28 also von dem Mailänder Bischof schreibt:

„Daß Ambrosius nicht umsonst in die Schule der rhetorisch gebildeten Heiden gegangen ist, da er noch als Jüngling dem Ideal eines Staatsmannes nachging, lehrt ein Blick in seine Werke, welche überall Vertrautheit mit der klassischen Literatur und Gewandtheit des Ausdrucks zeigen. Daß er dann jedoch nicht originell und neu die Predigt gestaltet, sondern im ganzen die schon betretenen Bahnen weiter verfolgte, lag in dem von ihm selbst be-

---

[1]) Tuscul. III, 76.

[2]) Schanz bemerkt Band VIII, 1, Seite 334: „Manche Gelehrte meinen, daß die Tuskulanen in besserer Ordnung dieselben Gedanken wiedergegeben haben, wie die verlorene consolatio. So Buresch."

Die Ansicht von Buresch dürfte, falls sie richtig ist, nur in dem Sinne anzunehmen sein, daß die Tuskulanen an den betreffenden Stellen — es sind IV 29, 63; I, 34, 83; 31, 76; 26, 65; III, 31, 76; 28, 70 (Schanz) — kurz das erwähnen, was in der consolatio ausführlich besprochen war. Darauf scheint Hieronymus epist. 60, c. 335 hinzuweisen. Er zählt dort eine ganze Reihe von Männern auf, die im Unglück standhaft gewesen sind und bemerkt dazu „. . . quorum orbitates in Consolationis libro explicavit" (nämlich Cicero). Der Ausdruck „explicavit" deutet auf eine umfangreichere Behandlung hin und zwar nicht nur der verwendeten Beispiele, sondern auch des Themas, zu welchem sie gehörten.

klagten Umstande, daß er, plötzlich zur bischöflichen Würde erhoben, die Lücken seiner . . . Erkenntnis auszufüllen hatte und darum hauptsächlich bei den gepriesenen Vorbildern der Gelehrsamkeit und Beredsamkeit in die Schule ging . . . So gab er sich von vornherein in eine Abhängigkeit, welche es zu keiner neuen und eigentümlichen Predigtweise kommen ließ."

Auf den Inhalt der Reden hat außer den heidnischen Schriftstellern auch die christliche Religion in bedeutsamer Weise eingewirkt. Vollauf gilt auch vom Inhalte unserer Reden, was Donders (Seite 121) von den Leichenreden des Gregor von Nazianz schreibt: „Gegenüber dieser Anschauung Bauers ist jedoch hervorzuheben, daß die Menge der christlichen Gedanken jenes Gefäß der rednerischen Anordnung und Form, das Gregor seiner hellenischen Bildung verdankte, ganz anders füllte, als es bei den Heiden der Fall war, und daß deshalb Gregors Reden dieser Art durchaus etwas Eigenartiges haben und einen großen Fortschritt bedeuten. Auch das Hineinschieben eines neuen Elementes, nämlich der bildreichen orientalischen Bibelsprache ist zu beachten. Mehr bedeuten hier seine ergreifenden Schilderungen des Lebens und Sterbens, des Leidens und Streitens in dem Lichte der Philosophie des Christentums und in der Kraft seiner Gnade."

Lebenslauf.

Ich bin geboren am 7. August 1876 zu Gr.-Falkenau, im Kreise Marienwerder, als Sohn des Lehrers Franz Rozynski und seiner Ehefrau Maria, geb. Ewert. Den Elementarunterricht erhielt ich von meinem Vater. Darauf besuchte ich die Gymnasien in Pelplin und Kulm. In Kulm bestand ich am 9. März 1896 die Reifeprüfung und trat zu Ostern in das Bischöfliche Priester-Seminar in Pelplin ein. Am 1. April 1900 empfing ich die Priesterweihe und war ein Jahr lang als Vikar in der Seelsorge tätig, zunächst in Danzig-St. Albrecht, alsdann bei der Königlichen Kapelle in Danzig. Ostern 1901 wurde ich zum weiteren Studium nach Münster beurlaubt. Dort hörte ich vornehmlich die philologischen Vorlesungen der Herren Professoren *Stahl*, *Sonnenburg*, *Hosius*, ferner Vorlesungen aus der Theologie bei den Herren Professoren *Diekamp* und *Dörholt*. Am 10. Juli 1905 erwarb ich mir die Lehrbefähigung für das höhere Schulamt und wurde noch in demselben Jahre nach Schluß der Sommerferien nach Pelplin als Lehrer ans Bischöfliche Progymnasium berufen. Am 12. Juli 1910 bestand ich vor der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Breslau das Rigorosum.